





THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

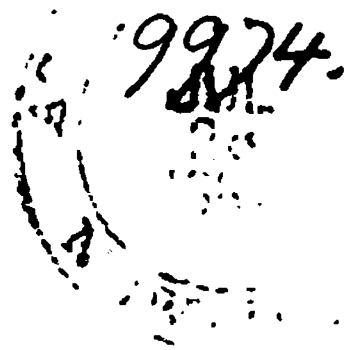
THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, H. P. BERLAGE, S. HOEKSTRA BZ.,
PH. R. HUGENHOLTZ, A. KUENEN, A. D. LOMAN, H. OORT,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

VEERTIENDE JAARGANG.

LEIDEN,
S. C. VAN DOESBURGH.
1880.


9974.

INHOUD.

I. Verhandelingen en Opstellen.

II. Boekbeoordeelingen.

III. Letterkundig Overzicht.

Tijdschriften.

Varia.

ALPHABETISCHE LIJST

der in de Boekbeoordeelingen en Letterkundig Overzicht beoordeelde schrijvers.

IDEALISME ZONDER IDEAAL

Dat is, geloof ik, de rechte naam voor onzen tijd. Ieder gevoelt, dat er iets is dat drukt en verlamt. Niet slechts op één bepaald gebied, maar overal. Wat is het?

Kort en goed: gemis van een ideaal.

Waar men de bladen der geschiedenis opslaat, overal zal men vinden, dat het ideaal de menschheid beheerscht. Hoe meer het zich in bepaalde trekken vertoont, hoe meer aan schouwelijkheid het verkrijgt, des te meer wekt het volksleven en volkskracht op. Daarentegen, naarmate het verbleekt of vervliegt, zinkt ook de volksgeest in.

De eerste vraag bij de bepaling van de macht van een ideaal is niet, welke zedelijke of verstandelijke of aesthetische waarde het heeft. Dat blijkt zelfs menigmaal van tamelijk ondergeschikt belang te zijn. Ongelukkiger bewijs voor de waarheid van eenig geloof kan er niet gebruikt worden dan het beroep op de veelheid van zijne martelaren. De houri's van Mohammed's paradijs hebben veel meer martelaarsmoed gewekt dan de engelen van den Christenhemel. Men zou zelfs kunnen beweren, dat de macht van het ideaal dikwijls in omgekeerde reden staat tot de redelijkheid. Want, hoe meer bijgeloof des te minder critiek, en dus ook zooveel te vollediger overgave aan hetgeen men als het hoogste, als ideaal erkent. „Met mijn God spring ik over een muur", spreekt de Israëliet. Wij gevoelen, dat wij het hem niet kunnen nazeggen. Niet omdat wij minder vroom zijn dan hij, maar alleen omdat zijn God niet meer onze God kan zijn.

O! zij zijn wel gelukkig geweest, wier leven viel in een

tijd en een omgeving, waarin het ideaal, welk ook, zulk een overweldigende macht op het volksleven had. Meest waren het geen kalme dagen, want elk krachtig volksgeloof laat een bloedig spoor op aarde achter. Maar is dan kalmte het hoogste? Is er niet oneindig meer voldoening in den strijd en het lijden voor iets, dat boven alles heilig wordt geacht, dan in de rustige rust van een zielloos bestaan? Wie van ons kan een martelaarsboek doorbladeren zonder een gevoel van afgunst jegens die zwakken en kleinen, die door hun geloof tot helden werden gemaakt? De tocht naar een brandstapel zal wel altijd een zware gang geweest zijn, ook voor die gestalten wier zenuwgestel nog niet zoo prikkelbaar was als het onze. Maar iets te hebben van zoo veel waarde dat men daarvoor met vreugde een brandstapel beklimt, dat is een voorrecht, waartegen wij onze volmaakte veiligheid voor zulk een martelaarschap gaarne zouden willen ruilen. Of aangegrepen te worden door de eerste nog volkomen naïeve manie van de kruistochten en vrouw en kind, have en goed zonder aarzeling prijs te geven voor dat werk Gods bij uitnemendheid, het moet een gevoel geweest zijn, waarbij alle gevaren en opofferingen hunne beteekenis verloren. Of de eerste dronkenschap der Fransche revolutie, dat nog ongeschokt geloof in de wereldhervormende macht van vrijheid,gelijkheid en broederschap, wie heeft er eerlijk in gedeeld, voor wien het niet tot het einde de hoogtijd van zijn leven bleef?

Maar het staat niet aan ons, het uur van onze komst in de wereld te bepalen. En ach! wij armen, in welken tijd is ons leven gevallen! Zou het waar zijn, dat wij moeten boeten voor het misbruik van het lancet, waaraan de medische faculteit zich ten opzichte van onze grootouders heeft schuldig gemaakt? Het schijnt toch een andere anemie, waaraan wij lijden, dan die door voedsel en staal verholpen wordt. Het is niet gemis aan kracht, maar veelmeer aan geestdrift, die de kracht in beweging brengt. Zoodra er iets is, dat de geestdrift opwekt, ontbreekt ook de kracht niet. Een noordpoolvaart roept op eens al de oud-Hollandsche energie wakker. Bovendien de tijd van opgewektheid en levensmoed ligt nog niet zoo verre achter ons. Onze vijftigers hebben nog de le-

vendige herinnering van de macht die het ideaal op hen uitoefende, toen zij begonnen deel te nemen aan het openbare leven, en juist van hen hoort men het meest de klacht over het drukkende van den tegenwoordigen tijd, omdat zij zich in die weinige jaren van de hoogte der verwachting in de diepte der teleurstelling neergestort gevoelen. Gaan wij in onze gedachten tot het jaar '48 terug, het is alsof wij in een andere wereld komen, dan die waarin wij ons thans bewegen. Welk een leven en beweging op elk gebied! In het staatsbeleid de invoering der vrijzinnige regeeringsbeginselen, in de maatschappij handel en nijverheid tot nieuwen bloei gewekt door de toepassing van de lessen der nieuwere staathuishoudkunde, in de wetenschap alle hoofden vol van de nieuwe ideeën en alle handen aan het werk om op te bouwen. Een heerlijke tijd! Wat zijn wij toen gelukkig geweest! Er zijn reeds velen van de toenmalige vrienden heengegaan, maar onder de overblijvenden is nog steeds de herinnering van dat gemeenschappelijk leven en streven een band, die door later uiteengaan in werkkring of richting niet wordt verscheurd. Wij lachten om geblaseerdheid en Weltschmerz, wij gevoelden ons krachtig als kinderen van een nieuwen tijd, wij wisten wat wij wilden en gingen daarop los in het vast geloof dat het ons zou gelukken, — om nu, nog in de volle kracht van den mannelijken leeftijd, te staan voor een desillusie.

Of is het geen desillusie, op dien aanvang een tijd te zien volgen, waarin het pessimisme de heerschende philosophie wordt, waarin de reactie weer naar de teugels van het staatsbeleid durft grijpen, waarin vroeger ongekende hulpmiddelen van volkswelvaart ongebruikt blijven liggen bij gemis aan volksgeest, waarin de wetenschap opgaat in empirisme en critiek, waarin de poësie zwijgt en de kunst in kunstbewerking ontaardt, waarin de godsdienst allen invloed op de openbare meening verliest, waarin de jeugd moedeloos het leven ingaat, waarin geheel het volksbestaan aan matheid en kleurloosheid lijdt?

Waaraan ligt het?

Het is niet te meenen, dat het oudere geslacht beter zou

zijn dan het jongere. Elke tijd van verslapping brengt eigenaardige gevaren mede ook voor de zedelijkheid, en zoo kan nu ook in sommige levensverhoudingen achteruitgang in tucht en zelfbeheersching ontstaan, maar het is toch duidelijk, dat onder hetgeen ons ontrust geen onwil, veeleer onvermogen schuilt. Men zegt: wij zijn armer aan idealisme. Indien het waar is, dan is het niet omdat de menschheid onverschillig wordt voor het ideaal, maar dan verkwijnt het idealisme bij gemis van ideaal.

Het ideaal regeert wel de menschheid, maar het is op zijne beurt weer afhankelijk van al de ontwikkelingsphasen die de menschheid doorloopt. Het heeft ook zijn geschiedenis, een ware geschiedenis, niet alleen van gedaanteverwisseling, maar van worden en vergaan, van sterven en herleven. In die gedurige wedergeboorte volgen onvermijdelijk op de tijden, waarin het hoogste met volle klaarheid en onweerstaanbare macht zich aan den mensch vertoont, tijdperken waarin het zich tot een nieuwe geboorte terugtrekt en de mensch tevergeefs zoekt naar iets dat zich als het hoogste, als ideaal aan hem imponeert en hem een levensdoel en levenswijding geeft. Dan komt die eigenaardige matheid, die men als gebrek aan idealisme betreurt en die toch eigenlijk alleen voortspruit uit gebrek aan een ideaal, waarop het idealisme zich richten kan.

Wat gaf in en na '48 aan ons idealisme zulk een vlucht? Immers alleen, dat wij zoo goed meenden te weten, wat wij hadden te zoeken. De groote meesters hadden het ons gezegd. Thorbecke had de formule voor het nieuwe staatsleven gegeven, Scholten de verzoening van wijsbegeerte en godsdienst geleerd, Opzoomer den weg der wetenschap gewezen. Wij waren niet bekwamer of beter dan onze latere leerlingen, maar wij hadden wat hun ontbreekt, een bepaald doel, iets waarin wij met onze gansche ziel geloofden, waaraan wij kracht ontleenden en bezieling.

Dat is anders geworden. Anders, natuurlijk niet in dien zin, dat het jonger geslacht zou leven zonder ideaal. Maar zoo, dat het ideaal die bepaaldheid, die vastheid heeft verloren, die het moet hebben om zijn volle macht uit te oefenen.

Het geloof aan het absoluut gezag van het ware, het goede is gebleven, maar wat dat ware eigenlijk is, wat als het hoogste goed moet worden erkend, hoe dat goede verwezenlijkt moet worden in de samenleving, hoe daarvoor moet worden gewerkt, dát blijft te nevelachtig om ons forsch aan te grijpen en ons tot opgewekt handelen te dringen.

Het is geheel hetzelfde als bij de ons zoo na verwante mannen van de staatswetenschap. Zij zijn ook niet verlegen om u algemeene rechtsbeginselen te noemen, maar als gij hun vraagt, hoe de Staat moet worden georganiseerd, in welke betrekking hij moet staan tot de maatschappij, welke de verhouding moet zijn tusschen de verschillende bestanddeelen der maatschappij, dan ontwaart gij bij hen dezelfde aarzeling, hetzelfde gebrek aan een ideaal scherp genoeg afgeteekend om als een bepaald doel voor hun leven en werken te dienen. Het treft mij altijd bij het lèzen of hooren van een onzer uitnemendste staatsmannen, die meer dan eenig ander de onmisbaarheid van den zedelijken factor op den voorgrond stelt, hoe hij schroomt een bepaalde aanwijzing te geven van de plaats die het zedelijke in de verschillende staatkundige en maatschappelijke verhoudingen moet innemen. Hij predikt beginselen, geen stelsel. Dat is in zeker opzicht zijn kracht, maar zouden zijn leerlingen niet met veel meer geestdrift uitgaan in de maatschappij, indien het hem mogelijk ware hun een bepaalde taak aan te wijzen die zij hadden te vervullen, een bepaald doel dat zij hadden na te jagen?

Gaat het bij ons niet evenzoo? Wat men van ons hoort komt toch altijd weer neder op het algemeene; laat ons den zin voor het hoogere wakker trachten te houden. Aan verschil in denkwijze wordt weinig waarde gehecht, afwijking in vormen wordt gaarne vergeven, mits er dit ééne maar zij, idealisme, zin voor het hoogere. Nu is dit zonder twijfel het hoogste, zelfs het eenige noodige, maar om met geestdrift een maatschappelijke taak te aanvaarden heeft men toch iets meer bepaalds noodig dan het bloote voornemen om een idealist te zijn. In welke voorstellingen zal dat idealisme zich uitspreken? Tot welke opvatting van de levenstaak zal het leiden? Hoe zal het zich aansluiten aan het verwante streven op ander gebied? Zoo vermenigvuldigen zich de vragen, waarvoor onze

idealist zich geplaatst ziet, zoodra hij van voornemen tot handelen wil overgaan; en wanneer dan op de meeste geen of geen bevredigend antwoord gegeven kan worden, is het dan wonder, dat het idealisme geen bepaald ideaal vindende, waarop het zich richten kan, zijn moed en geestdrift verliest?

Is er waarheid in hetgeen ik tot dusver schreef, dan is daarin ook grond tot bemoediging. Dan toch hebben wij ons niet te ontrusten, dat de zin en liefde voor het hoogere, het idealisme verloren zou gaan, omdat wij zoo weinig van zijn macht in onze samenleving ervaren, maar kunnen wij ons troosten met de gedachte, dat onze leeftijd gevallen is in een van die overgangstijdperken, waarin het ideaal zich schijnt terug te trekken om zich te vernieuwen. Wel geeft ons dat geen zekerheid, dat wij het ook in nieuwe heerlijkheid en kracht zullen aanschouwen. Maar welk recht hebben wij om dat te eischen? Wat wij noodig hebben en daarom ook mogen vragen is, dat ons zoeken en streven naar iets beters niet met doelloosheid geslagen zij. Die vrees behoeft ons dan niet te kwellen. Want altijd heeft de menschheid het betere te danken gehad aan den arbeid van hen, die daarin geloofd hebben zonder het te zien. Er is geen meer bemoedigende geschiedenis denkbaar dan de geschiedenis van het ideaal. Zij is saamgeweven uit al de edele aspiraties, uit al het ernstig zoeken, uit al de trouwe plichtsvervulling van allen die ooit, en waar ook, van goeden wille waren. Zij laat daarvan niets, ook het allerkleinste niet, verloren gaan, en mij dunkt voor een ernstig mensch is het bevrediging genoeg als hij durft hopen, dat ergens op hare bladzijden ook zijn naam een bescheiden plaats zal vinden.

Gaan wij, na deze algemeene beschouwing, nog ééne schrede verder, en nu uitsluitend op het terrein van het godsdienstig ideaal.

Ik sprak zooeven van de illusiën van voor ongeveer dertig jaar. Het is nu wel duidelijk, dat wij ons toen in onze verwachtingen hebben bedrogen. De vernieuwing van het godsdienstig leven, waarop wij hoopten, is niet gekomen. Wij stelden ons voor, dat, als het Christendom was losgemaakt van

de veronderde wereldbeschouwing, het ook nieuwen invloed zou verkrijgen in de maatschappij, dat het dan door de beschaafden die van de wonderwereld en de kerkelijke dogmatiek waren vervreemd, weer met belangstelling en liefde zou worden begroet. Aan pogingen om dat te bereiken heeft het van onze zijde niet ontbroken. Aanvankelijk naar het scheen met goed succes. Wij vonden toehoorders en lezers in menigte, wij ondervonden levendige sympathie, juist van hen van wie wij die het meest waardeerden. Maar langzamerhand kwam er een keer. Geen verzet. Wat wij daarvan ontmoet hebben was inwendig te hol om ons ernstigen weerstand te kunnen bieden. Maar de belangstelling nam af. Het was, alsof men, nu men gehoord had wat wij te zeggen hadden, daarmede ook tevreden was en geen behoefte meer gevoelde om zich verder veel met die dingen in te laten. Men had de oude begrippen prijs gegeven en men was ons dankbaar voor hetgeen wij daartoe hadden bijgebracht, maar er gebeurde niet wat wij hadden gehoopt, er was geen nieuw leven gewekt.

Thans op die teleurstelling terugziende, valt het ons niet moeilijk haar te verklaren. Wij hebben ons daarin bedrogen, dat wij voor een nieuwen aanvang hebben gehouden, wat inderdaad niet anders was dan de laatste phase van een afloopend ontwikkelingsproces. Reeds sinds het midden der voorgaande eeuw begon het beschaafd bewustzijn los te raken niet alleen van de kerkelijke rechtzinnigheid, maar ook van al die supranaturalistische voorstellingen, waaraan het Christelijk ideaal van het begin af verbonden is geweest. Dat is steeds toegenomen, niettegenstaande de tijdelijke godsdienstige opwekking van den bevrijdingsoorlog en ook tegenover de reactie door den réveil in de meeste protestantsche streken uitgelokt. Maar die vrijwording van het leekenbewustzijn vond een grens in den Bijbel, bepaaldelijk in het Nieuwe Testament, welks historisch gezag ook door zoogenaamd vrijzinnige theologanten gehandhaafd werd. Zoolang bijv. het 4de evangelie bleef gelden als bron voor de geschiedenis van Jezus, was er geen overeenstemming mogelijk tusschen de moderne wereldbeschouwing en het gangbare Christendom. Toen nu eindelijk ook op het N. T. geheel vrije critiek werd toegepast en de geschiedenis van de N. Testamentische literatuur werd ontdekt, toen door

het wegvallen van het oude openbaringsbegrip de vergelijkende waardeering van alle godsdienstvormen tot haar recht kon komen, was het voor hen die deze resultaten het eerst konden bekend maken, alsof zij in het godsdienstig leven een nieuwen aanvang maakten met die verzekering aan hunne toehoorders gegeven: nu is er geen reden meer, waarom gij u niet aan het Christendom zoudt aansluiten. Het maakt er geen aanspraak meer op een afzonderlijk hooger gebied te zijn. Het onderwerpt zich aan de strengste wetten van het denken, het heeft niets meer in te brengen tegen de rechten van de wetenschap, het wil redelijk zijn. Het bleek dat daarmede wezenlijk voor velen een ernstig bezwaar was uit den weg geruimd. Zij konden nu al het schoone, dat zij altijd in de prediking en de persoonlijkheid van Jezus hadden erkend, vereeren, zonder zich daarom verplicht te gevoelen tot het aannemen van allerlei voorstellingen, die aan hun verstand ergernis gaven. Maar toch eigenlijk had het godsdienstig ideaal zelf daardoor geen verandering, geen verrijking ondergaan. Er was een wetenschappelijke beweging ontstaan, die ook aan de gemeenteleden ten goede kwam, maar geen godsdienstige beweging, die aan het ideaal nieuwe bekoorlijkheid en aantrekkingskracht verleende. De eeuwenoude scheidsmuren tusschen godsdienst en wetenschap waren ten laatste gevallen, maar daarin lag geen reden, dat de godsdienst zelf aan de menschen meer dierbaar moest worden. Geheel anders was het, toen Jezus zijn Koninkrijk Gods predikte, of Luther zijn rechtvaardiging uit geloof, of Spener zijn persoonlijke wedergeboorte. Daarin werd het godsdienstig ideaal zelf tot een nieuw leven gewekt en er ontstond een godsdienstige beweging, rijk aan bezieling, aan levenslust en stervensmoed. Dat kon het gevolg niet zijn van het nieuw wetenschappelijk inzicht, door de moderne richting geopend. Men kon zich daarin verheugen, men kon daarmede de aarzelingen verdrijven, die vroeger kwelden bij de bewondering van het ideaal, maar het ideaal bleef hetzelfde en wie het vroeger niet liefhad, werd niet tot toewijding daaraan gedrongen.

Zoo is het gebeurd, dat de moderne richting wel een macht in de kerk is geworden, dat zelfs zij alleen het voor talloos velen mogelijk maakt zich Christen te blijven noemen, maar

dat de hoop op een nieuwe opwekking van godsdienstig leven door haar, niet is vervuld.

Het ideaal bleef hetzelfde. In welken zin? Mogelijk zou men meer kunnen noemen, maar althans ook in den zin van kleurloosheid en daaruit voortvloeiende onmacht om diep in te grijpen in het leven van individuen en volken. Valt dat niet iedereen, bij het overzien van de geschiedenis der laatste eeuw aanstonds in het oog, dat het Christelijk ideaal hoe langer hoe meer zijn macht over onze samenleving verliest; hoe deze zich nieuw organiseert, juist op geheel seculairen grondslag? Ik weet geen beter woord om uit te drukken, dat al de motieven, die bij de hervorming der maatschappij aan het werk zijn, ontleend zijn aan een geheel anderen kring van gedachten dan die, waarin het Christendom 's menschen bestemming zoekt. Vergelijk den grondslag, waarop de sociale omkeer na de Reformatie vastheid zocht voor het gezag der overheid, voor de onschendbaarheid der wet, voor de rechtspleging, voor de verhouding der standen, voor het huwelijk, voor de school en vooral ook voor de kerk, met dien waarop thans het geheele volksbestaan is of wordt opgebouwd, en gij zult vinden, dat er een geheel andere beschouwing van 's menschen bestemming onder schuilt; dat het Christelijk ideaal, toen als hoogste wet geëerbiedigd, thans als onbruikbaar ter zijde wordt gesteld. Het wordt niet geminacht. Men miskent onze maatschappij als men dat zegt. Verwilderde hoofden komen voor in elken tijd, en in perioden van verslapping van tucht dringen zij zich nog meer op den voorgrond. Maar hun ruwheid is een dissonant in de stemming van het volk. Dat, en bepaaldelijk het beste, het degelijkste, het meest ontwikkelde gedeelte van het volk, betreurt het, dat het godsdienstig ideaal in dat machteloos isolement tegenover de maatschappij moet blijven staan. Wees verzekerd, dat als er iemand kwam, die het wist te geven in een vorm, waarin het op nieuw een bezielende macht voor de moderne maatschappij kon worden, het dezen profeet niet aan dankbare en trouwe jongeren zou ontbreken onder onze staatslieden, onze geleerden, onze mannen van zaken, allerminst onder onze vrouwen. Maar onze tegenwoordige profeten zijn daartoe niet in staat. Voor zoo verre

zij deelen in het moderne volksleven, gevoelen zij allen hetzelfde leed. Diep overtuigd, dat zonder godsdienstig ideaal geen gezonde volksontwikkeling mogelijk is, zouden zij aan hun tijdgenooten dat éëne noodige willen geven, maar als zij het beproeven, is het, alsof het hun ontglipt, alsof het zich onttrekt aan elke poging om het vast te houden in een vorm, waarin het indruk zou kunnen maken op het gemoed van de menschen van dezen tijd. Idealisme zonder ideaal, dat is de toestand bij hen zoowel als bij de anderen. Een hoogste wet, een hoogste doel, iets, dat een absoluut recht op onze toewijding kan doen gelden, wij zoeken het allen, maar wij vinden het niet.

Hoe komt dat?

Er is moeielijk een andere verklaring te vinden, dan deze: dat het Christelijk ideaal zijn gezag, zijn macht over ons verloren heeft. Het Christelijk ideaal heeft in den loop der eeuwen reeds menige verandering ondergaan. In zijne geboorte nog geheel heilige poësie van het evangelie der armen, heeft het zich aanstonds het knellend kleed eener Joodsche Messiasverwachting moeten laten aanleggen, om dan de wereld in te gaan als zaligmakend dogme eener kerk. Zoo heeft het het Heidensch Rome overwonnen, het Germanisme beteugeld, een wereldheerschappij gevoerd. Altijd ten koste van zijn idealiteit en daarom ook, bij elke nieuwe opwekking van godsdienstig leven, teruggeroepen naar zijn aanvang om gelouterd op nieuw zijn macht over de menschheid te beproeven.

Wie kan dien gang van de Christelijke idee door de wereld volgen, zonder diep getroffen te worden door de gedachte, hoeveel de menschheid aan haar te danken heeft? Eeuwen lang heeft uitsluitend onder haar patronaat bestaan en gebloeid alles wat aan het menschelijk leven waarde geven kan. Zij is het die aan de wereld liefde heeft geleerd, die den zin voor een hooger levensdoel wakker heeft geroepen, die een rijkdom van vertroosting, waarmede geen andere te vergelijken is, over de menschheid heeft uitgestort. Nog altijd blijft dat haar glorie, en al zou zij de leidsvrouw der beschaafde wereld niet meer kunnen blijven, als Mater Dolorosa zal zij hare altaren behouden overal waar het arm menschelijk hart roept om troost in zijn leed.

Daarom ook is het niet zonder stillen weerzin, dat men de vraag ter hand neemt, of het Christelijk ideaal blijvend zijn macht behouden kan. Het is, als deed men tekort aan de piëteit door zich te wagen aan critiek op het voorwerp van zooveel liefde en vereering.

Maar die vraag wordt niet uit moedwil gesteld. Zij wordt ons opgedrongen door de ervaring. Ook kan men niet zeggen: laat haar voorloopig nog maar rusten tot de menschheid zich wat meer van dat Christelijk ideaal heeft toegeëigend; er kan nog veel anders worden, eer het zijn kracht heeft uitgeput. Dat is de gang der historie niet, dat een ideaal zijn inhoud geheel verwezenlijkt moet hebben, eer het in een nieuwen levensvorm optreedt. Jezus' tijdgenooten konden zeker van het Oud-Testamentisch ideaal nog heel wat leeren, toen hij zijn evangelie begon te prediken. Het nieuwe van een ideaal is nooit meer dan relatief. Hij, die met een nieuw optreedt, heeft altijd het beste van het oude in zich opgenomen, dat in hem een wedergeboorte ondergaat, waardoor het tot een hoogeren bestaansvorm wordt gebracht. Zoo ook, al zouden latere geslachten datgeen wat wij als het Christelijk ideaal beschouwen niet meer het hoogste noemen, wat dan het hoogste zal heeten kan niet anders zijn dan de vrucht eener wedergeboorte van de Christelijke idee, en mocht daaraan de naam van Jezus niet meer gehecht worden, het zal zijn en het zal moeten erkend worden te zijn een nawerking van zijn evangelie.

Hoeveel verschillende vormen het Christelijk ideaal reeds moge hebben doorleefd, het heeft altijd een blijvenden grondtrek behouden, dien men in nieuweren tijd te vergeefs beproefd heeft daaruit af te zonderen. Het is die van redding, behoud, met het oog op een toekomstigen heilstaat. Men geloofde in het evangelie pro remedio animae suae, zooals het in de middeleeuwsche testamenten heet, of, zooals nog in zekere kringen wordt gezegd, pour faire son salut. Wij hebben te weinig zekerheid omtrent Jezus' eigen denkbeelden aangaande de toekomst van zijn Godsrijk, dan dat wij met nauwkeurigheid zouden kunnen bepalen in hoe ver die trek zich ook reeds in zijn onderwijs vertoonde. Men kan zich, om het te weerspreken, beroepen op het zout der aarde, de

gelijkenis van het zuurdeeg en enkele andere uitspraken, maar zulke woorden krijgen toch eerst hun volle beteekenis, wanneer zij in verband gebracht worden met de algemeene beschouwing waarop zij rusten. Op zich zelf kunnen zij niet opwegen tegen den indruk, dien de synoptische voorstelling in het algemeen op ons maakt, dat Jezus zijne tijdgenooten waardig en geschikt zocht te maken om te worden toegelaten in de eerlang te verwachten toekomende eeuw. Hoe kon het ook anders bij een Israëliet uit de eerste decenniën van onze jaartelling, en Jezus' grootheid als zedelijk-godsdienstig hervormer blijft onaangetast, ook wanneer het moet worden toegestemd, dat zijn theologie niet hooger stond dan die der schriftgeleerden van zijn tijd. Maar dit is althans zeker, dat het Christelijk ideaal, zooals het door Jezus' eerste volgelingen is opgevat en overgeleverd, geheel gericht was op het Jenseits, en dat het zoo gebleven is zoolang het parousiegeloof de voorwaarde was van de erkenning van Jezus als den Christus. Dat duurde tot het midden der 2de eeuw. Toen begon het Katholicisme zich te vormen en, eer de eeuw ten einde was, had de kerk zich reeds geconstitueerd als de eenige heilsinrichting in de wereld, de ark, die alleen een toevlucht aanbood tegen het algemeen en eeuwig verderf. Van toen af heeft het Christendom in al de verscheidenheid van zijn vormen zich nooit meer losgemaakt van die ééne, alles-overheerschende gedachte: zijn ziel te behouden. Ook de Reformatie der 16de eeuw heeft daarin geen verandering gebracht. De spil van Luther's gedachten is altijd geweest, hoe aan de hel te ontkomen, en voor Kalvyns oog verdeelde de gansche menschheid zich in verdoemden en uitverkorenen. Wel zijn allengs de hardheden van die beschouwing afgesleten, maar de grondgedachte is gebleven. Nog is voor de overgroote menigte der Christenen het geloof, zoo al niet een voorbehoedmiddel tegen de hel, dan toch een geruststelling voor hiernamaals. Daarmede hangt nauw samen, dat alle Christendom tot nu toe in den vorm van een kerk heeft bestaan. Van de eenige wezenlijke kerk, de Katholieke, die den moed heeft ronduit te verklaren: buiten mij geen redding, springt dat dadelijk in het oog. Evenzoo van de forsche oude kerktypen, de Kalvinistische en die der Formula Concordiae, die van elkaar en van de Katholieke

verschillen in de bepaling van hetgeen geloofd moet worden, maar volkomen overeenstemmen in de leer, dat een mensch alleen door het ware geloof behouden kan worden. Maar ook de latere dogmatisch zoo afgezwakte kerkgenootschappen behouden steeds, ook nu nog, het karakter van een instituut om zekere dingen te leeren gelooven en zekere dingen te leeren doen. Dat heeft immers geen zin, wanneer daarbij niet gedacht wordt, dat het gelooven en het doen van die dingen voor eenig doel bepaald noodig is. En waartoe zou dat noodig zijn? Toch zeker niet, om iemand in zedelijkheid of geestbeschaving te oefenen, om hem tot de vervulling van zijn burgerplichten in staat te stellen? Daarvoor doop, belijdenisformule, avondmaal? Neen, hoe bedachtzaam uitgesproken blijft in al wat kerk is de grondtoon dezelfde, het ideaal gericht op een Jenseits, waarvoor de kerk moet voorbereiden.

Aan die zijde van het Christelijk ideaal is de moderne beschaving afgestorven. Niet omdat algemeen het geloof aan een toekomend leven is weggevallen. Het moet ieder, die den tegenwoordigen theologischen strijd gadeslaat, treffen, hoe weinig daarin de quaestie van de immortaliteit op den voorgrond komt. Spreekt men daarover in beschaafde kringen, dan bemerkt men dat er op dat punt veel verschil van gevoelen bestaat. Velen noemen het een open vraag, waaromtrent zij blijven aarzelen, en daarnevens staan de bestrijders en de verdedigers van de onsterfelijkheid tegenover elkander. Maar algemeen wordt het erkend, dat de denkwijze over 's menschen voortbestaan na den dood, onverschillig is of althans behoort te zijn voor het godsdienstig ideaal. Dat namelijk het hoogste goed zijn volstrekte waarde en zijn volstrekt gezag behoudt onafhankelijk van den duur van het bestaan, waarin het gezocht moet worden. Hetzij men het individueel bestaan met den dood geeindigd achte, hetzij men zich vleie met de hoop op persoonlijke onsterfelijkheid, het ideaal kan niet slechts een hulpmiddel zijn voor een toekomstig goed, het moet zijn waarde in zich zelf hebben en zijn waarde bewijzen in zijn invloed op allen die het nastreven.

Een der meest sprekende trekken van den nieuweren tijd is de volle waardeering van het recht van deze wereld, van den Staat, de maatschappij, het huisgezin, het beroep, de weten-

schap, de kunst, — niet als hulpmiddelen tot iets hoogers, dat daarbuiten of daarboven is gelegen, maar als doeleinden in zich zelf voor zoo ver zij de dragers zijn van het hoogste en beste dat wij kennen. Wat voor ons als ideaal wil gelden, moet ons daarin als ideaal kunnen dienen. Het moet onze wet kunnen zijn in al de verschillende betrekkingen, waarin de samenleving ons aan elkander verbindt, het moet ons het recht leeren dat over de gansche maatschappij moet heerschen, het moet ons richtsnoer zijn bij de opvoeding der jeugd en bij alle pogingen tot volksontwikkeling, het moet voldoen evenzeer aan onze aesthetische als aan onze ethische, aan onze verstands- als aan onze gemoeds-behoeften. En dat niet alleen in nevelachtige algemeenheid van het goede, het ware te zoeken, maar in concrete voorstelling van hetgeen voor ons het goede, het ware is. De orthodoxie heeft dat nog in hare opvatting van 's menschen roeping als Christen, om te worden verlost van zonde en te worden verzoend met God, om te leven in de wereld zonder te leven voor de wereld, om zondaren te redden en zielen te behouden, om zich ten allen tijde gereed te houden voor de toekomst van den Heer. Maar wij modernen, wij vinden dat niet, althans niet genoeg in het overgeleverd Christelijk ideaal. Het is daarvoor te vreemd aan die wereld- en levensbeschouwing, die voor ons de eenig mogelijke vorm van denken en gevoelen is geworden. Wij beproeven wel zijn wezenlijke kern los te maken van al die voorstellingen die allengs daarmede zijn saamgegroeid. Maar dat gaat niet. Niet alleen dat de oorkonden, waaruit het oorspronkelijk Christendom moet worden gekend, daardoor als hulpmiddelen van godsdienstig leven voor ons grootendeels onbruikbaar worden, maar ook, met al dat abstraheeren van hetgeen ons niet meer dienen kan, houden wij eindelijk iets over, zoo vaag, zoo zwevend dat het ons niet meer aangrijpt en daarom ook ons niet meer bezielen en leiden kan. Een historisch verschijnsel, het product van een bepaalde periode in de ontwikkeling der menschheid, — en dat is toch het Christelijk ideaal — laat zich niet eenvoudig door enkele wijzigingen in een geheel andere periode tot nieuw leven wekken. Evenmin als het mogelijk zou zijn den Romeinschen rechtsstaat eenigszins gemoderniseerd nu weer tot den normalen vorm van het volksleven

te maken, evenmin kan ons godsdienstig geloof nu nog bevrediging vinden in die voorstelling van een Godsrijk, zij het dan ook eenigszins gewijzigd, die aan de behoeften van vroeger geslachten heeft voldaan. Bij de Hervorming van de 16de eeuw had men dadelijk een ideaal gereed in den terugkeer tot hetgeen men hield voor het oorspronkelijk Christendom. Wij zijn bij onze hervormingspogingen zoo gelukkig niet. Noch het legendarische, noch het historische oudste Christendom kan ons ideaal meer zijn. Wij moeten dezelfde eeuwige beginselen, die het Christendom in zijn vorm vóór 18 eeuwen aan de menschheid gaf, herboren hebben in een vorm van onzen tijd en voor onzen tijd. Daarnaar te zoeken, is de schoone taak van dit geslacht.

Wanneer het niet te gewaagd is nog verder te gaan met onze vermoedens zou ik nog willen wijzen op de waarschijnlijkheid, dat een nieuw godsdienstig ideaal zich zal onderscheiden door meer onafhankelijkheid van de metaphysica.

Het Christelijk ideaal heeft altijd nauw samengehangen met een bepaalde metaphysica. Het minst zeker in Jezus' eigen prediking, althans in die woorden uit de Synoptici, waarvoor de meeste grond bestaat om ze aan Jezus toe te kennen. Daarin is het ethische zoo overheerschend, dat het metaphysische slechts als onderstelling op den achtergrond uitkomt, of geheel het karakter behoudt van reflex van de aandoening van het vroom gemoed. Maar welk een plaats neemt de metaphysica in dadelijk in het geloof der oude kerk, — en daarna! Het is onnoodig een woord te verliezen ten bewijze, dat de kerk door alle eeuwen, de protestantsche evenzeer als de katholieke, van de erkenning van hare metaphysiek haar lidmaatschap afhankelijk heeft gemaakt. In nieuweren tijd zoowel als vóór eeuwen. Tegen het einde van de zoo antidogmatische 18de eeuw schrijft het Nederlandsch Zendelinggenootschap in zijne statuten (en handhaaft dat nu nog) dat het met terzijdestelling van alle menschelijke leeringen alleen vasthoudt aan de XII Artikelen des algemeenen Christelijken geloofs. Dat iemand Christen zou willen heeten en die niet zou aannemen, was ondenkbaar. En van nog jonger gedachtenis, de debatten in onze Synode over het minimum

van metaphysiek, waarmee men bij zijne belijdenis zou kunnen volstaan om tot het lidmaatschap te worden toegelaten. Dat schamel overschot van de oude confessie, met het loven en bieden over het toekennen van het eengeboren-zijn aan den Zoon, is een bewijs, hoe men, ook wanneer men tot de alleruiterste grens in concessies aan den tijdgeest wilde gaan, toch geen Christendom kan erkennen, waar niet eenig metaphysisch begrip beleden wordt. Dat is ook wezenlijk de algemeene denkwijze in de Christenwereld. Hoe luide men het ook verkondigt, dat men niemand wil uitsluiten in wien de geest van Jezus leeft, een stuk metaphysiek, bijv. de persoonlijkheid Gods, moet er bijkomen, of men ontzegt u den Christennaam.

Toch kan ieder in zijn kring opmerken, dat het groot bezwaar onder onze beschaafden tegen de erkenning van het Christelijk ideaal juist gelegen is in de verplichting, waaronder zij daardoor meenen te komen, om ook zekere huns inziens zeer betwistbare metaphysische stellingen als waar aan te nemen. Het is niet de levensbeschouwing, de leeken zeggen: de moraal, van het evangelie die hen afschrikt. Het bezwaar dat, gelijk wij zoo even zagen, daartegen bestaat, komt bij de meesten nog niet tot helder bewustzijn, al vertoont het zich reeds bij hen in een stille apathie. Maar het is de wereldbeschouwing, de dogmatiek, die met die levensbeschouwing altijd gepaard gaat, en, naar het algemeene oordeel, daarvan ook nooit geheel kan worden losgemaakt, die hen terughoudt. Wat zij noemen: wij kunnen niet gelooven, beteekent eigenlijk, dat een Christendom zonder metaphysiek hun van harte welkom zou zijn, maar dat zij zich juist daarom aan het gangbare Christendom niet kunnen aansluiten.

Die verhouding tot het Christelijk ideaal heeft zelfs op theologisch en kerkelijk gebied een uitdrukking gevonden in onze, en niet alleen onze, zoogenaamde ethische richting. Zij heeft gemeend, door een strenge afscheiding van levensbeschouwing en wereldbeschouwing, de eerste veilig te kunnen en te moeten stellen tegen de gevaren, die haar door de verbinding met de andere bedreigden. Wanneer de zedelijke orde geheel wordt losgemaakt van de natuurorde, dan vervalt het bezwaar, dat men het godsdienstig ideaal niet kan erkennen, omdat men de daaraan vastgeknoopte metaphysiek niet kan aannemen.

Daarmede ontkomt men aan al de bedenkingen, die tegen iedere teleologische wereldbeschouwing kunnen worden ingebracht. Als godsdienstig mensch heeft men niets te maken met godsbegrip of theodicee en kan men desnoods een wijsgeerig materialisme of pessimisme huldigen, zonder dat de godsdienst daardoor iets van zijn recht of van zijn macht verlieze.

Zoo wordt het tot dogma, dat men geen dogma hebben mag. Maar is het niet een zelfmisleiding, dit mogelijk te achten? Op het papier laat zich die strenge afscheiding van zedelijke en natuurorde wel beschrijven, maar in de werkelijkheid bestaat zij nergens. Onwillekeurig overschrijdt men de grens tusschen die twee getrokken, zoodra men zich een bepaald ideaal voorstelt. Want in elke erkenning van een ideaal ligt eenige teleologie, omdat daarin altijd ondersteld wordt een zoodanige betrekking tusschen de dingen, dat het een berekend is op het andere. Gij kunt niet gelooven aan de macht van beginselen, zonder, mogelijk onbewust, uit te gaan van een zekere wereldbeschouwing, waarin dat geloof gegrondvest is. Omgekeerd zal uwe wereldbeschouwing zich wijzigen naar gelang dat geloof tot een macht in u is geworden.

Daarom gaat het niet aan, het karakter van het godsdienstig ideaal daarin te zoeken, dat het vreemd blijve aan alle metaphysische bespiegeling.

Maar iets anders is het, het recht van het idealisme niet te binden aan de erkenning van eene of andere dogmatische voorstelling. Dat kan en dat zal, indien ik mij niet bedrieg, het idealisme moeten zijn, waarin zich allengs meer en meer zullen vereenigen die allen, die in het traditioneel Christelijk ideaal geen bevrediging meer vinden.

Waarom zou dat niet kunnen? Wanneer de godsdienst bestond in de geloovige erkenning van zekere geopenbaarde waarheid, kon daarvan natuurlijk geen sprake zijn. Maar als de godsdienst in zijn diepste wezen is een zoeken van het oneindige en een toewijding daaraan in den vorm, waarin men meent het 't zuiverst te beschrijven, waarom moet er dan voor gemeenschappelijke liefde voor het ideaal juist overeenstemming zijn in de wijze, waarop men zich dien vorm denkt? De groote menigte zal altijd het meest bevrediging vinden in het

symbool, dat zonder tusschenkomst van het begrip rechtstreeks op het gevoel werkt. De meer ontwikkelden zullen hun ideaal ook voor het denken trachten te rechtvaardigen, en ieder zal daarbij zijn eigene, minder of meer wijsgeerige wereldbeschouwing tot richtsnoer nemen. Zoo zullen er verschillende voorstellingen ontstaan, die waarschijnlijk weer tot allerlei groepeeringen aanleiding zullen geven. Geen eenvormigheid derhalve, maar de verscheidenheid, die het kenmerk en de voorwaarde van gezond leven is. Maar in die verscheidenheid toch altijd de eenheid van de liefde voor het ideaal, een eenheid, die nu eerst mogelijk is als het zwaartepunt is verlegd van het object, den vorm waaronder men zich het ideale voorstelt, in de subjectieve gezindheid ten opzichte van het ideaal. Zijn wij in waarheid nog wel zoo ver daarvan verwijderd? Gebeurt het ons niet gedurig, dat wij levendige sympathie gevoelen voor het godsdienstig idealisme van zulken, wier wijsgeerige begrippen verre van de onze afwijken, en dat wij weerkeerig hetzelfde bij hen ontwaren? Wat zou dan verhinderen, dat een krachtig gemeenschapsleven in de maatschappij geboren werd uit de gemeenschappelijke richting der ziel op het oneindige, al blijft er ook de grootste verscheidenheid in de voorstellingen, die de menschen zich van dat oneindige vormen? Het eenige wat daarvoor moet wegvallen is het wanbegrip, dat het recht van het godsdienstig ideaal afhankelijk zou zijn van de hoeveelheid of hoedanigheid van de metaphysiek, waarin het door begrip of symbool wordt gekleed. Het moet erkend worden, dat, wat iemand tot een godsdienstig mensch maakt, niet is zijn denkwijze, maar zijn gezindheid. Dat moet de grondslag worden van een waardeering en samenwerking, die als een levenwekkende adem zal gaan over al de sluimerende krachten in onze maatschappij.

Genoeg reeds over hetgeen wij hopen en.... verwachten.

Er blijft nog een vraag over.

Als men gelooft, dat wij daarheen moeten, wat is er dan te doen om ons daarheen te brengen?

Van kunstmiddelen of ontijdige proefnemingen is geen heil te wachten. Ook het zedelijk-godsdienstige is natuur en moet daarom de natuurwet van groeien en rijpworden volgen. Wij

kunnen het zaad, de gedachte, uitwerpen en voorts beproeven den akker meer vruchtbaar te maken. Nieuwe liefde voor het ideaal is alleen te wachten bij verhoogden zin voor het ideale. Wat daartoe dienen kan, weet ieder. Opvoeding, maar wezenlijke opvoeding, niet alleen onderwijs (arm opkomend geslacht!), het begin en het einde.

Maar er is nog iets meer te doen. Er zijn ook belemmeringen uit den weg te ruimen. Onder die belemmeringen zou ik in de eerste plaats rekenen: het kerkelijke.

Ik weet, terwijl ik dit nederschrijf, dat ik daarmede aan velen die het lezen, ergernis geven zal. Het spijt mij, maar ik kan het woord niet terugnemen. Ik geloof dat men zich niet genoeg rekenschap geeft van de schade, die aan het idealisme tegenwoordig wordt toegebracht door de kerk. Reeds dadelijk door de valsche verhouding, waarin de moderne predikanten door hun betrekking tot de kerk verkeeren. Wil men de proef op de som, men vrage wie van de moderne predikanten in de Ned. Herv. Kerk, een predikantsplaats zou aannemen bijv. in een Hollandsche gemeente in den vreemde, waar hij alleen aansprakelijk zou zijn voor de verhouding waarin hij zich stelde, op dezelfde voorwaarden, waarop hij zijne betrekking in onze kerk heeft aangenomen en vervult? Als hem daar een formule ter onderteekening werd voorgelegd aan wier woorden hij geen gezonden zin kon hechten, als hij verplicht werd het lidmaatschap der gemeente afhankelijk te maken van een voorgeschreven dogmatische of van een dubbelzinnige belijdenis, als hij voor gemeente moest aanvaarden een zeker aantal zoogenaamde leden waarvan een groot gedeelte zijne denkwijze verfoeide, als hij zich moest verbinden getrouw de kerkelijke routine van doopsbediening, avondmaalsviering, enz. enz. te volgen, — dan zou hij immers dadelijk zeggen: gij hebt u in mij vergist, daarvoor ben ik de man niet. Wanneer ik niet geheel waar onder u kan zijn, dan is mijne kracht gebroken.

Toch, wat niemand voor zich alleen zou willen doen, dat doen honderden nu zij het te zamen kunnen doen.

Het is zoo, dat maakt ook verschil. Want juist dat gezamenlijk handelen van zoo velen stelt de subjectieve eerlijkheid van ieder persoonlijk boven verdenking. Het zou toch onzin-

nig zijn te meenen, dat honderden, overigens rechtschapen mannen, in strijd met hun geweten in het ambt zouden blijven.

Maar dat moge de critiek op de personen afsnijden, de verhouding waarin hun kerkelijk ambt hen brengt blijft daarom toch even onwaar.

Dat breekt hun kracht. Niet om veel goeds te doen, godsdienstige kennis en zedelijkheid te bevorderen, ongelukkigen te troosten en te helpen, en wat verder hun hand vindt te doen. Maar wel om bezielend te werken op de maatschappij, bij de meer ontwikkelden liefde en ijver voor den godsdienst op te wekken, en voor te gaan in die richting, waarin onze tijd ons ook op godsdienstig gebied voortdrijft. Als kerkdienaar is de moderne predikant niet zich zelf. Hij doet en zegt allerlei dingen, die hij wel meent als eerlijk man te kunnen doen en zeggen, maar die hij niet, althans zoo niet zou doen en zeggen, als het er in de kerk niet toe stond, dat zij zoo gezegd en gedaan moeten worden. Zijn doorgaande type is dan ook: vermoeidheid van geest. Er zijn tijden geweest, waarin hij kon hopen zijn verhouding geheel zuiver te maken, maar zij zijn voorbijgegaan; met een schijn, ook niet meer dan een schijn, van bevrediging zijner eischen heeft men hem vastgehouden; het oogenblik, waarop het hem onmogelijk zou zijn langer te blijven, is niet gekomen; en hij blijft, maar zonder vreugd, trouw in zijn werk, maar altijd gedrukt door het gevoel van machteloosheid.

Is het geen ernstige belemmering van het idealisme in een volk, wanneer zij door wie het in de eerste plaats moet worden aangekweekt, in zulk een toestand verkeeren?

Maar daarbij komt nog iets anders. Afgescheiden nog van het verlammende van zulk eene verhouding als waarin de moderne predikanten hun taak hebben te volbrengen, is reeds het feit, dat zij in dienst van de kerk staan, genoeg om hun beste pogingen te verijdelen. Want de kerk heeft het hart van de beschaafden verloren. Het zou ons niets verder brengen, of wij in een onderzoek traden in hoeverre dit hare schuld is. Het feit is onloochenbaar. Ten opzichte van de kerk bestaat in beschaafde kringen (met uitzondering natuurlijk van de orthodoxen) een volstrekte onverschilligheid, ja, men moet zeggen, tegenzin. Waarlijk niet omdat men niet meer van

godsdienst wil hooren. Zoodra de godsdienstige belangen in niet-kerkelijken vorm gehoor vragen, ontbreekt het nooit aan sympathie. Wanneer mannen als Mr. C. W. Opzoomer, Dr. C. H. D. Buys Ballot, Mr. R. van Boneval Faure, Mr. J. T. Buys, om van anderen niet te spreken, geen bezwaar maken om het voorzitterschap van den Ned. Protestantendag te aanvaarden, dan mag men daaruit toch afleiden, dat ook bij de hoogst ontwikkelden in den lande nog liefde voor godsdienst bestaat. Maar anders is het met de kerk. Daarin ziet men een verouderd instituut, dat een bekrompen opvatting van het leven blijft aankweeken en daarmede de algemeene ontwikkeling in den weg staat. Laten de kerkmannen zich niet te luide over dat harde oordeel beklagen? Wij hebben een geschiedenis van drie eeuwen achter ons, waarop de onkerkelijke leeken tot hun rechtvaardiging kunnen wijzen, en wij hebben een geschiedenis van den dag onder de oogen, die elken verdediger van de kerk in verlegenheid moet brengen. Maar nog eens, al is dat oordeel te hard, het is er en het is niet meer weg te nemen. De beschaafde leekenwereld is voor den invloed van de kerk afgesloten. Voor nieuwe ideaalvorming en voor opwekking van verhoogd idealisme vermag zij in die kringen, waarop ik hier het oog heb, niets.

Daarom schijnt het mij ten hoogste bedenkelijk om bij de modernen in de Ned. Herv. Kerk steeds aan te dringen op handhaving van het kerkverband en hun geduld te prediken in het afwachten van mogelijke verbeteringen, die nog door het hoogste kerkbestuur in den toestand zouden kunnen worden gebracht. Het is nog zooveel jaren niet geleden, dat ik ook nog geen vrijmoedigheid vond om te spreken zooals ik nu doe. Zoolang er kans scheen te bestaan op een ware gemeentevorming in de kerk, het eenige, wat wezenlijk helpen kon, achtte ik het gewetenszaak de hulpmiddelen der kerk prijs te geven en gevaarlijk de gemeenteleden in een crisis te brengen, waarvan zij de noodwendigheid toen nog niet konden begrijpen Maar wij hebben in korten tijd veel geleerd. De hoop op doortastende hervorming uitgaande van het kerkbestuur is niet meer in ernst vast te houden; de een vóór de andere na hebben velen van de uitnemendste onder de voorgangers het kerkelijk ambt neergelegd in het diep gevoel, dat zij daarin niet op

hun plaats waren; steeds kleiner wordt het getal van de jonge menschen die, zonder orthodox te zijn, zich tot dat ambt aangetrokken gevoelen; de apathie bij de beschaafden tegen al wat kerkelijk is, neemt hand over hand toe; en intusschen groeit er een jong Holland op, dat de wereld zal ingaan zonder de wijding van het ideaal in het leven mee te nemen. Tegenover die teekenen des tijds heb ik geen moed meer om aan te dringen op pacificatie en temporiseeren, maar gevoel ik mij verplicht het openlijk uit te spreken: zoo wordt de godsdienst aan de kerk ten offer gebracht.

Ach! wij modernen, wij hebben geen geluk gehad. Ons is het voorrecht van de vervolging ontgaan. Hadden wij in de dagen, toen het non possumus van deze zijde werd uitgesproken (zelfs de flauwste nagalm daarvan schijnt nu weggestorven) hadden wij toen gestaan tegenover een goed confessioneele Synode die ons met al de scherpte der wet had geslagen, hoeveel nieuw leven zou er nu reeds zijn gewekt? Er zouden voor velen dagen van zorg zijn aangebroken. Hebben zij, die zoo voor die zorgen vreezen, wel eens de geschiedenis gelezen van de Disruption van 1843, de geboorte der Vrije Schotsche Kerk? Hoe toen, en dat nog wel om een bloote patronaatsquaestie, door 474 meest arme dorpspredikanten de acte van demissie werd geteekend, waarbij zij van alles, inkomen, woning, school, toekomst voor vrouw en kinderen afstand deden. Meer dan een millioen om des gewetenswille weggeworpen. Maar het jaar was niet om of meer dan vijf millioen was door het volk voor al de behoeften van een nieuw gemeenteleven bijeengebracht. En de Vrije Schotsche Kerk is de eigenlijke volkskerk geworden die de zoogenaamde nationale kerk geheel en al overvleugelt. Zeker, eer een geregelde orde van zaken was hersteld, zijn er ook bange dagen voor velen voorbijgegaan. Maar als men de biographieën leest van hen die mede dat martelaarschap hebben gedragen, verneemt men geen klachten, alleen de herinnering van al het geluk, dat men vond in het nieuw opgewekt geestesleven en in de ervaring van goedkeuring en medewerking uit alle rangen van het volk. Ik voor mij twijfel geen oogenblik of men zou hetzelfde ondervinden van onze vrienden in de gemeente, als zij maar in de gelegenheid en onder de zedelijke verplichting werden gebracht

om hunne belangstelling te toonen. Laat men niet zeggen: wij bespeuren van die belangstelling niet veel. Want zij, die ik met onze vrienden bedoel, hebben de gelegenheid niet gehad, en bovendien tegenover de kerk hebben zij niet het gevoel: dat is onze zaak! Wat hebben zij tot nu toe kunnen doen? Stemmen en adressen teekenen, en dat een mensch daarvoor niet warm wordt, is hem toch waarlijk wel te vergeven. Maar waar de gelegenheid zich aanbood, in kleinere zoowel als in grootere plaatsen, heeft de uitkomst niet zelden de verwachting overtroffen. De regel verloochent zich niet, dat men om iets hartelijk lief te hebben daarvoor iets moet kunnen doen. Vergelijkt men bijv. de belangstelling, de offervaardigheid, de persoonlijke toewijding in de Protestantsche diasporagemeenten in de Roomsche landen met het doode kerkwezen, zooals wij het kennen, wat een verschil! Laat men het ook bij ons beproeven, laat men, om nieuwe en dan ware godsdienstige verhoudingen te vormen, aan onze geestverwanten offers vragen, van hen persoonlijke inspanning eischen, men zal hen niet alleen bereid vinden, maar men zal zien dat daardoor de godsdienst zelf hun meer dierbaar zal worden.

Daarom meen ik, dat voor de vernieuwing van het ideaal en voor de opwekking van meer idealisme geen krachtiger hulpmiddel te vinden is dan herstelling der ware gemeente, de oorspronkelijke, de eenig waarachtige vorm van godsdienstig leven. De ware gemeente, namelijk het op den grondslag van vrijheid en zelfwerkzaamheid gebouwde gemeenschapsleven van geestverwanten. Daarbij kan wel een administratief onderling verband van verschillende gemeenten blijven bestaan of nieuw gevormd worden, maar geen kerkverband zooals wij het nu nog hebben. Hoe die ware gemeente uit den tegenwoordigen toestand zou kunnen geboren worden, is eene vraag, die thans niet op mijn weg ligt. Ik pleit niet voor een hervormingsplan, alleen voor een hervorming, maar voor deze met de overtuiging, dat het tijd, hoog tijd is haar te beproeven.

Ik kan mij niet vleien voor deze denkbeelden veel goedkeuring te vinden. Natuurlijk, dat ik niet droom van een hervorming van onze kerk in haar geheel. Zoo gaat het niet op de groote keerpunten van het menschelijk bewustzijn. Even-

min als de opkomst van het Christendom een einde heeft gemaakt aan de Joodsche Kerk, of die van het Protestantisme aan het Katholicisme, evenmin zou een vernieuwing van het godsdienstig ideaal op den grondslag der moderne wereld- en levensbeschouwing den val van het Protestantsche kerkwezen ten gevolge hebben. Dat zou voortbestaan, en, laat ons aanstonds het er bij uitspreken, nog tot rijken zegen zijn voor velen, die zich in zulk eene kerk nog te huis kunnen gevoelen.

Maar ook onder onze geestverwanten vrees ik vooralsnog weinig sympathie te zullen ontmoeten. Het schijnt mij, dat het denken en zoeken der meesten thans een andere richting uitgaat dan die ik zou wenschen te volgen. Er zijn teekenen zoo al niet van voldaanheid, dan toch van berusting, die mij ontrusten en die mij dringen deze dingen te zeggen, zelfs op gevaar af, van tegenspraak te vernemen van hen, op wier oordeel ik den meesten prijs stel. Want niets kan noodlottiger zijn voor de goede zaak, dan dat zij die in de eerste plaats geroepen zijn haar te bevorderen, er zich in schikken dat hun gezichtseinder inkrimpt en de vleugelslag des geestes door afmatting wordt verlamd. Dreigt dat, ik zou hen willen bezweren: dat nooit! Wat wij ook verliezen, laat het nooit zijn het recht en de fierheid, waarmede onze ontslapen vriend aan de anderen toeriep:

Op des Geestes breede, diepe stroomen,
Drijven, zwerven, zoeken, lijden wij;
Nachten dalen, hooge waatren komen...
En — wij zijn zoo rustig niet als gij!

Toch vooruit steeds streven wij en staren.
Als Columbus, 't hoofd omhoog gericht,
Reizen we op de wentelende baren,
In 't geloof dat ginds een wereld ligt.

Met deze woorden van de Génestet wilde ik eindigen. Maar eer ik het manuscript naar de pers zond, deelde ik den inhoud aan enkele vrienden mede en in hun opmerkingen vind ik aanleiding om, tot voorkoming van misverstand, nog iets aan het bovenstaande toe te voegen.

Te weemoedig, werd er van mijne beschouwing van den

tegenwoordigen toestand gezegd. Bepaaldelijk in dien zin, dat men er een weemoed in vond, die rust op miskenning van de werkelijkheid en die licht voert tot een lijdend smachten, waarmede de wereld niet geholpen wordt.

Weemoed,.... wie kan dien ontgaan, die ernstig nadenkt over de verhouding van werkelijkheid en ideaal? Eros, bij Plato wat de Pistis is in het Christendom, Eros is immers de zoon van Poros en Penia, van den rijkdom en de armoede. Onze rijkdom is het, iets van het ideaal gegrepen te hebben en te hebben leeren gevoelen, dat wij zonder dat niet meer kunnen leven, maar het genot daarvan is nimmer ons deel, zonder dat zich daarin mengt het gevoel van de armoede, dat wij het ideaal nog zoo weinig kunnen vasthouden en nog zooveel minder in ons en rondom ons tot werkelijkheid kunnen maken. Uit die twee wordt alle ware geloof geboren, als aanvankelijk bezit en streven naar meer. Daarom is onvoldaanheid een onmisbaar bestanddeel van elk levend godsdienstig geloof en wat is die onvoldaanheid weer anders dan weemoed? Maar daarom niet die valsche weemoed, die slapheid van geest, die geen beteren naam verdient dan sentimentaliteit en die door ernstige lieden met recht als een ziekteverschijnsel van sommige tijden en personen wordt aangemerkt. Heeft men die in mijne woorden gelezen? Dan ben ik wel verkeerd begrepen. Hoe was dat mogelijk, daar de erkenning van onze armoede in al het voorgaande slechts diende om te dringen tot nieuw zoeken en nieuw strijden, daar om zoo te zeggen ieder woord wees op een toekomst, die ons nieuwen moed moest instorten en tot verhoogde krachtsinspanning moest bewegen. Dat stem ik gaarne toe, dat ik geen vrede kan houden met zulken die Eros alleen als den zoon van Poros kennen, die de volle waarheid meenen te bezitten en zich daarin volkomen bevredigd gevoelen. Maar wie van de onzen staat daarin niet aan mijne zijde? En zoo het noodig is, zoo wil ik hier nog verklaren, dat al het voorgaande gedacht en geschreven werd in het vaste geloof, dat het kind van Penia meer en meer de schatten van zijn vader zal beërven. Zonder beeldspraak, weemoed is, naar mijne overtuiging, onafscheidelijk van alle idealisme, niet alleen als diep gevoel van onze kleinheid, maar vooral ook als rustelooze prikkel om altijd te jagen naar beter

en hooger, — of wij het ook grijpen mochten, ja, als profetie dat wij het meer en meer grijpen zullen.

Een andere bedenking was, dat hetgeen ik over de kerk en het kerkelijk ambt der modernen gezegd heb, niet alleen hard is voor hen die in dat ambt werkzaam zijn, maar ook tot geen wenschelijk practisch resultaat kan leiden. Wat het eerste betreft, ik heb zelf gevreesd dat het zoo zou worden opgevat en die vrees heeft mij bijna teruggehouden van alles te zeggen wat ik dacht. Maar dat zou niet goed geweest zijn. Nu evenmin als ooit te voren heb ik tot iemand gezegd: gij moest het kerkelijk ambt prijsgeven. Ieder staat en valt zijn eigen Heer. Wanneer iemand niet deelt in mijne beschouwing, dan zal ik de eerste zijn om hem te zeggen: gij moogt uw ambt niet prijsgeven, want gij hebt niet die volle verzekerdheid des gemoeds, die alleen u daartoe het recht kan schenken. Moet dat telkens weer uitgesproken worden, zoodra men een meening voordraagt, die van het gevoelen der meerderheid afwijkt? Ik dacht, het sprak onder ons van zelf. Maar laat het hier dan nog eens gezegd worden: niemand verdenke mij van den toeleg, om te oordeelen over de handelwijze van anderen, die volgens hun geweten voortgaan op een weg, waarop ik hen niet zou kunnen volgen. Het eenige wat ik bedoeld heb, is, door het uitspreken van mijne denkwijze, mede te werken, dat de ernstige vraag, die het hier geldt, voortdurend in overweging worde gehouden. Zoo is het ook met het andere bezwaar, dat van hetgeen ik zeide geen wenschelijk practisch resultaat te wachten is. Ik heb het, geloof ik, duidelijk genoeg uitgesproken, dat het mijn bedoeling niet was een hervormingsplan voor te dragen. Ik schreef geen courantartikel of geen brochure voor het grooter publiek, maar een verhandeling in het Theologisch Tijdschrift, omdat het mijn eenig streven was het onderwerp, als wetenschappelijke quaestie bij de theologanten aan de orde te stellen. Ik wensch en ik verwacht dus ook geen ander practisch resultaat, dan dat zij, die zich de moeite geven mijn stuk te lezen, daarover nadenken. Dit is toch een geoorloofde ambitie en, ik verklaar ernstig, eene andere heb ik met deze beschouwing niet.

L. W. E. Rauwenhoff.

NIEUWE PROLEGOMENA VOOR DE TOEKOMSTIGE ETHIEK.

The Data of Ethics, by Herbert Spencer.
London and Edinburgh, 1879.

't Is een zonderling en in zeker opzicht ver van heuglijk contrast, waardoor men getroffen wordt, als men, na nog onlangs met zijn gedachten verwijld te hebben in den kring waarin von Hartmann's Phänomenologie des sittlichen Bewustseins ons rondleidt, tot de lectuur komt van Spencer's Data of Ethics. Beide schrijvers hebben, behoudens al hetgeen reeds plan en aanleg van hun arbeid onderscheidt, toch hetzelfde hoofddoel: de grondslagen te leggen voor de Ethiek der toekomst. Doch welk een verschil van opvatting en inzicht, niet slechts in het bijkomstige, maar ten aanzien der meest belangrijke vragen! Is het dáár de metaphysische sfeer, die, met de roerselen van alle leven, ook die van het zedelijke streven ons eerst onthullen kan, hier moet de analyse van het aardsch ontwikkelingsverloop ons al het gewenschte aan de hand geven. Schijnt dáár in het Absolute alleen het onmisbare steunpunt te vinden te zijn voor onze zedelijke beseffen, hier is dat Absolute het onkenbare, dat ja allerwege ondersteld moet worden, doch waarmee wij in 't allerminst niet te rekenen hebben. Blijkt dáár alleen een volstrekt pessimistische wereldbeschouwing tot de oplossing te kunnen leiden van het drukkende levensraadsel, hier wandelen wij kalm en vergenoegd het rijzende licht te gemoet. Heet dáár de zelfverloochening de al te vaak veronachtzaamde aanvang aller echte zedelijkheid, hier acht men het veeleer noodig tegen

haar al te veelvoudige overmaat de waarschuwende stem te verheffen. En nu stipte ik nog slechts aan, wat het eerst in 't oog springt

Voorzeker, 't is een troostvolle overtuiging, dat uit de botsing der meeningen de waarheid te voorschijn komt; maar ik zal wel niet de eenige zijn voor wien, bij botsingen als deze, die overtuiging op een zware proef wordt gesteld. Men zou soms veeleer vreezen, dat, onder de tegen elkander opgeheven armen van Prometheus'sen zonder tal, het zware hoofd van den Uraniër wel nimmer splijten zal!

Toch is dat niet de slotsom, waarin ik mijne indrukken zou willen samenvatten, zoomin als ik er iemand toe zou willen leiden. Integendeel, waar zelfs twee zoozeer uiteenloopende beschouwingen toch beide zooveel waarheid blijken te bevatten, wordt een te sterker prikkel gevoeld om naar die hoogere eenheid te trachten, waar de volle waarheid tot haar recht komt. En ook de moed tot dat streven wordt aangewakkerd, waar het, ook bij zoover uiteenloopende uitersten, toch niet aan aanduidingen ontbreekt die op die hoogere eenheid wijzen.

Laat mij terstond zeggen, dat ik met deze expectoratie niet anders bedoel dan uitdrukking te geven aan den wensch en de hoop, dat deugdelijke critiek ons de gewenschte synthese nader moge brengen. Ik voor mij heb thans alleen voor, te beproeven of ik, met het oog op Spencer's werk, tot het eerstgenoemde een kleine bijdrage kan leveren.

't Is een evenmin gemakkelijke als uitlokkende taak, van een werk als dit, dat vooral in de détails, althans in deze niet het minst, zijn deugden toont, een kort overzicht te geven. Toch meen ik mij tegenover de lezers van dit Tijdschrift niet van die taak te mogen ontslaan. Ik tracht dus in de eerste plaats den hoofdzakelijken inhoud zoo beknopt mogelijk samen te vatten:

Aangezien de Ethiek zich bezig houdt met het gedrag, voor zoover dit aan zedelijke goed- en afkeuring onderworpen is, moet in de eerste plaats worden nagegaan, wat wij verstaan onder gedrag in 't algemeen. Wij bedoelen daarmeê: het schikken van handelingen naar doeleinden, 't geen in veel wijderen kring en reeds op veel lageren trap van ontwikkeling

voorkomt dan bij ons menschen. (Ch. I.) De evolutie van het gedrag in 't algemeen nagaande, bemerken wij, dat zij klimt in evenredigheid met de samenstelling en de functiën van het organisme, en wel in deze richting, dat de handelingen hoe langer zoo meer dienstig worden, in de eerste plaats tot zelfbehoud (en wel in den dubbelen zin van levens*verlenging* en levens*verhooging*), ten andere tot instandhouding van het leven der soort, en eindelijk tot zoodanige bevordering zoo van het eerste als van het tweede, waarbij het eene individu het andere niet hindert, maar helpt om dezelfde doeleinden te bereiken. Zoo blijkt de Ethiek te doen te hebben met dien vorm van gedrag, die voorkomt in het laatste ontwikkelingsstadium, waar het hoogst staande schepsel, de mensch, zijn leven bij toeneming te voegen heeft naar de eischen van het samenleven. (Ch. II.)

Het aangegeven gezichtspunt blijkt hetzelfde te zijn als waarvan het zedelijk oordeel pleegt uit te gaan bij het qualificeeren van het menschelijk gedrag als goed of slecht. Immers, handelingen heeten goed, naarmate zij de strekking hebben om het genoemde drievoudige doel — levensbevordering bij zichzelven, bij zijn kroost en bij zijn medemenschen — tegelijkertijd te bereiken.

Hierbij ligt intusschen een belangrijke onderstelling ten grondslag, namelijk deze, dat het leven de moeite des levens waard is. Wordt dit ontkend, als bij de pessimistische zienswijs, 't spreekt van zelf, dat dan voor de qualificatie van het gedrag een geheel tegenovergestelde maatstaf (niet wat ter levensbevordering, maar wat ter levensverkorting dient) zou moeten gebezigd worden. Intusschen, bij nader toezien blijkt, dat optimisten en pessimisten toch ten slotte denzelfden maatstaf gebruiken. Want zij oordeelen te gader, dat het leven al of niet de instandhouding waard is, naar gelang het al of niet een surplus van genot boven het leed blijkt op te leveren. En zoo is dus, voor allen zonder onderscheid, „goed", wat de strekking heeft om genot, „slecht", wat strekt om leed te weeg te brengen.

Deze stelling: het goede eenzelvig met het genotaanbrengende, is ter kwader ure door velerlei invloeden verduisterd en in discrediet gebracht; maar elke andere maatstaf, dien men

heeft willen toepassen, is toch ten slotte aan dezen ontleend. Hetzij men het einddoel van het zedelijk streven in de volmaaktheid stelt, of in de deugd als zoodanig, hetzij men zich op intuïtief als goed erkende motieven wil beroepen, de kenschetsing en rechtvaardiging van het alzoo hoogst geplaatste moet toch altoos weer uit het gelukaanbrengende in een of anderen vorm worden afgeleid. (Ch. III.)

Vestigen wij nu de aandacht op de bestaande zedelijkheidstheorieën, dan blijkt evenwel, dat zij alle lijden aan een bedenkelijke leemte, namelijk veronachtzaming in meerdere of mindere mate van het causaalverband. Dit valt terstond in het oog zoowel bij de theologische conceptie, die het onderscheid tusschen goed en kwaad alleen uit den wil van God, als bij hen, die het uit niet anders dan de maatschappelijke instellingen willen afleiden, en evenzeer bij de intuïtionisten, die het zedelijk oordeel ingeschapen achten; maar het is ook het geval bij het gewone utilisme, dat slechts te rade gaat met de empirisch geconstateerde gevolgen van bepaalde handelingen, en daarbij verzuimt, 't zij dan geheel of ten deele, na te sporen en in 't licht te stellen, hoe die handelingen krachtens het natuurlijk verband der dingen deze gevolgen moeten hebben, zoodat hun te voorschijn treden te herleiden is tot eene algemeene wet.

Wat volgt hieruit? — Aangezien de menschelijke handelingen, waarmee de Ethiek zich bezighoudt, op het gebied liggen zoowel van het physisch als van het biologisch, psychologisch en sociologisch onderzoek, kan de Ethiek slechts een hechten grondslag vinden in de algemeene waarheden, die door genoemd onderscheiden wetenschappelijk onderzoek aan de hand worden gegeven. Derhalve moet nu achtereenvolgens de slotsom worden opgemaakt van „the physical, the biological, the psychological" en „the sociological view". (Ch. IV).

Uit een physisch oogpunt is het leven een combinatie van bewegingen, die te hooger trap bereikt naar gelang, door toeneming èn van samenhang èn van bepaaldheid èn van verscheidenheid der bewegingen, een langer en regelmatiger instandhouding bereikt wordt van het in beweging verkeerend evenwicht. De genoemde termen geven dan ook tevens de schaal van goed- en afkeuring aan van die bewegingen, welke,

als handelingen, zedelijk gequalificeerd worden. En het volkomene leven in eene volkomene maatschappij blijkt alzoo ten slotte hetzelfde te zijn als het volkomen evenwicht tusschen de samengaande werkzaamheid van ieder enkele en van het geheel. (Ch. V).

Biologisch beschouwd, is het leven het meest volkomen, wanneer de verschillende functiën zoo gelijkmatig en evenredig volbracht worden als meest overeenkomt met de voorwaarden des levens.

Hier moet intusschen voornamelijk de aandacht gericht worden op de gewaarwordingen, die in alle meer ontwikkeld leven de functiën begeleiden. Men blijft toch nog binnen de grenzen der physiologie zoolang men die gewaarwordingen slechts beschouwt in haar samenhang met physische veranderingen. Nu is het een algemeene en noodzakelijke regel voor alle organisch leven, dat normale activiteit genot, gebrek of overmaat van activiteit leed met zich brengt. Was dit zoo niet, de prikkels, die onontbeerlijk zijn tot instandhouding van 't leven, zouden gemist worden en dientengevolge het leven te niet gaan. Wel is waar, deze regel schijnt soms te falen; doch alleen doordien de zich wijzigende levensvoorwaarden een tijdelijke wanverhouding veroorzaken. Zoo kan een normale activiteit vaak vooralsnog, wel een toekomstig, maar geen dadelijk genot teweegbrengen, ja voorshands veeleer moeielijk en smartelijk vallen. Vandaar de meening, dat in 't gemeen wat onmiddellijk aangenaam aandoet niet goed kan zijn, eene meening die als ten eenenmale verwarrend is af te wijzen. Naar gelang toch de innerlijke vatbaarheid zich voegt naar de eischen van leven en samenleven, begint elke hiermee overeenstemmende activiteit ook een genotaanbrengende te worden, zoodat ten slotte al het goede ook aangenaam moet en zal wezen. (Ch. VI.)

Tot het psychologisch oogpunt komende heeft men rekening te houden met gewaarwordingen en aandoeningen als bewuste motieven. Naar gelang het leven rijst, vordert het bij toeneming een onderschikken van enkelvoudige aandoeningen aan samengestelde, van dadelijke aan voorgestelde, van onmiddellijk voorgestelde aan bij gevolgtrekking eens en nog eens afgeleide. Vandaar dat aandoeningen te meer als motieven

mogen en moeten gelden, naarmate zij, door haar meer samengesteld en meer ideëel karakter, meer verwijderd zijn van simpele gewaarwordingen en begeerten. Dit geldt wel is waar niet zonder voorbehoud; niet zelden moet aan lagere motieven de eerste en beslissende stem worden toegekend, zal het leven in stand gehouden worden; maar in den regel hebben de later, eerst uit verder gevorderde levensevolutie geboren motieven hooger gezag.

Hier wordt nu tevens de genesis opengelegd van het gevoel van verplichting. Met den voortgang der samenleving ontstonden maatschappelijke instellingen en verordeningen, die in vele gevallen verzaking eischten van den persoonlijken lust ter wille van het algemeene belang. De straffen, daarbij op overtreding gesteld, deden al terstond nieuwe, afschriks-motieven geboren worden, terwijl straks de ervaring van de natuurlijke, uit haarzelve voortvloeiende gevolgen der overtreding ook zedelijken afkeer kweekte. Het gevoel van gehoudenheid, door de maatschappelijke orde gewekt, verbond zich intusschen van lieverlede ook met die gedachten en gevoelens, die buiten het maatschappelijk toezicht liggen; en zoo ontstond het algemeene gevoel van verplichting, dat echter wijken gaat en meer en meer wijken zal naarmate de ontwikkeling voortschrijdt. (Ch VII).

Ten laatste leert de sociologische beschouwing dat de zedelijke levensopvatting klimt naarmate de maatschappelijke toestanden zich ontwikkelen. Aanvankelijk, zoolang de verschillende maatschappelijke groepen vijandig tegenover elkander staan en doorgaans onderling strijd voeren, wordt het welzijn van het individu minder geteld en telkens noodzakelijkheidshalve opgeofferd aan 't belang van het geheel. Naarmate intusschen de oorlogstoestand voor een vreedzamen wijkt, wordt het welzijn van het individu niet slechts het verwijderde maar het naaste doel en treedt voor de gedwongen samenwerking een vrijwillige in de plaats. De hieruit voortvloeiende zedelijke eischen laten zich terugbrengen tot die van rechtvaardigheid en welwillendheid. (Ch. VIII).

Na deze uiteenzetting volgt ter verduidelijking een bespreking van sommige afwijkende meeningen. — Tegen de stelling dat geluk het einddoel is van 't zedelijke streven en derhalve den maatstaf aangeeft van goed en kwaad, is de bedenking

geopperd, dat de maat van het bij deze of gene handeling al of niet, meer of minder te verwachten genot zich in tallooze gevallen niet te voren berekenen laat. Hierbij wordt echter vergeten, dat, al is geluk het einddoel, het daarom niet immer het naaste doel behoort of behoeft te wezen. Integendeel, met de voortgaande ontwikkeling van leven en samenleven worden de tot het einddoel aan te wenden middelen steeds menigvuldiger en òf van lieverlede zelve reeds genotaanbrengend, òf anders, als voorwaarden van gezocht geluk, noodzakelijk, verplichtend, en als zoodanig naast en eerst in acht te nemen. Wanneer men dit in 't oog houdt, blijken ook de stelsels die deugd, recht of plicht tot doel en standaard der zedelijkheid maken, een betrekkelijke waarheid te behelzen, waarmee de leer, die het geluk als einddoel erkend wil hebben, moet gecompleteerd worden. (Ch. IX).

Om dit nog klaarder in 't licht te stellen wordt in het volgende hoofdstuk gehandeld over het betrekkelijke van genot en leed. Niets is in zichzelf genotaanbrengend; het wordt dat eerst naarmate het organisme er geschiktheid en vatbaarheid voor verkrijgt. Zoo kan en zal dus ook wat nu nog noodzakelijkheids- en plichtshalve gedaan wordt, later vrijwillig en met vreugde worden volbracht. (Ch. X).

Dit wijst tevens de richting aan, waarin de verzoening moet worden gezocht van de eischen van egoïsme en altruïsme, die nu telkens met elkander in strijd komen. Onafwijsbaar zijn beider aanspraken. De zorg voor zichzelf en eigen welzijn te verzaken zou tot even ongerijmde resultaten voeren als ter anderer zijde het veronachtzamen van anderer welzijn. Voorshands zoekt en treft men doorgaans een vergelijk. Terwijl men terecht onderstelt, dat het algemeene geluk voornamelijk moet bevorderd worden doordien ieder eigen welzijn zoekt, en dat wederkeerig het individueele geluk ten deele verworven wordt door het trachten naar 't algemeene welzijn, wordt zoowel het eene als het andere aanbevolen en beproefd. Zoo blijft intusschen altoos de vraag onbeantwoord, tot hoever men in het eene en het andere moet gaan. De rechte oplossing kan slechts gevonden worden door toenemende ontwikkeling van sympathie. Door deze wordt het antagonisme van egoïsme en altruïsme opgeheven. Naarmate zij veld wint, zal men ten laatste zelf

zijn vreugde vinden in 't geen anderen verheugt en ook aan anderen de zelfvoldoening van het altruïstische streven helpen verschaffen. (Ch. XI—XIV.)

In de beide laatste hoofdstukken wordt dan nog gehandeld, vooreerst, over absolute en relatieve Ethiek, d. w. z. over de Ethiek als leer van hetgeen volstrekt en van hetgeen betrekkelijk recht en goed is. Gedurende de voortgaande ontwikkeling kan in tallooze gevallen alleen het laatstgenoemde binnen ons bereik zijn. Het volstrekt rechte en goede onderstelt een volkomen ontwikkelde samenleving en een voor deze volkomen berekend individu. Nu heeft de Ethiek zeer zeker de regelen te ontvouwen, uit zulk een ideëelen toestand voortvloeiende, maar om er voor de werkelijk bestaande en verschillend gewijzigde verhoudingen telkens het betrekkelijk geldige uit af te leiden. (Ch. XV.)

Wat eindelijk de wijze betreft, waarop de Ethiek hare taak heeft aan te vatten, de te behandelen stof splitst zich in twee hoofddeelen, naar gelang de handelingen hetzij een persoonlijk hetzij een maatschappelijk doel beoogen. Omtrent de eerstgenoemde kunnen, wegens het veelvuldig verschil van toestanden, weinig algemeene regelen gegeven worden; toch enkele, betreffende de verhouding tusschen krachtsverbruik en voeding, arbeid en rust, sterfte en vermenigvuldiging; terwijl voorts onder dit hoofd alle vragen moeten behandeld worden omtrent den graad, waarin dadelijk persoonlijk welzijn moet worden achtergesteld, hetzij voor meeromvattend persoonlijk, hetzij voor anderer welzijn.

Het tweede hoofddeel valt wederom uiteen in twee deelen, waarvan het eene de handelingen omvat, die anderer streven niet onbehoorlijk belemmeren, en die dus onder den eisch der rechtvaardigheid worden samengebracht, terwijl het andere loopt over de handelingen, die, als vrucht van welwillendheid, anderen hetzij leed besparen, hetzij genot bereiden. Het eerste deel, dat over de rechtvaardigheid handelt, is èn het belangrijkst èn het meest vatbaar voor bepaaldheid. In den absoluten vorm heeft het de billijke verhouding te beschrijven tusschen samenwerkende volkomene individuën, alsmede tusschen elk hunner in 't bijzonder en de in den Staat vertegenwoordigde maatschappij. Hieruit moet dan verder het betrek-

kelijk rechte worden afgeleid voor de werkelijke toestanden. Wat de welwillendheid eischt kan, als absolute regel, in weinig worden samengevat. Daarentegen moet de vraag naar het betrekkelijk geldige hier voor tal van bijzondere gevallen beantwoord worden, zoowel wat betreft hetgeen vermeden als hetgeen tot anderer welzijn gedaan moet worden; ofschoon dit antwoord veelal slechts bij benadering kan worden vastgesteld. (Ch. XVI.)

Ziedaar den hoofdinhoud, zoo getrouw weergegeven als met de beknoptheid was overeen te brengen. Doch, zooals ik reeds zeide, eerst in de wijze van ontwikkeling treden de eigenaardigheden van Spencer's boek in het rechte licht. Onder de eerst in 't oog vallende verdiensten behoort zeker de groote klaarheid der uiteenzetting. Of deze niet meermalen verkregen is ten koste van de diepte van opvatting — ziedaar een vraag die ik niet ontkennend zou durven beantwoorden, gelijk ik hierop ook ten aanzien van sommige hoofdpunten wil wijzen. Intusschen behelst het gegevene niet weinig, dat zeer te waardeeren is. Dat met name de evolutie-leer, die in geheel Spencer's philosophie zulk een voorname plaats bekleedt, ook hier belangrijke gezichtspunten opent, kon ons overzicht reeds te bemerken geven. Toch zijn de hier langs dezen weg verworven resultaten schraler dan men wel vermoeden kon. Zoo brengt „the physical view" niet veel meer aan het licht, dan dat de kenmerken zoowel van zich ontwikkelend physisch, als van zich ontwikkelend zedelijk leven onder eenerlei formule kunnen worden samengevat. Dit moge nu een proeve opleveren, eenerzijds van 's menschen abstractie-vermogen, en ter anderer zijde (althans voor wie deze gevolgtrekking toelaten) van de zich in alle verschijnselen onthullende regelmaat, voor de opvatting van het zedelijk leven geeft het zeer weinig; hoogstens zeker schema, doch welks al of niet voldoende uitwerking van geheel andere gegevens afhankelijk blijft. Krachtens „the biological view" komt de S. in de eerste plaats wederom tot een formuleering, waarvan hetzelfde gezegd moet worden. Overigens moet hier blijken, dat in 't gemeen, in alle stadiën der ontwikkeling, het ten leven dienstige tevens het genotgevende is en moet zijn, zoowel als omgekeerd;

waarin dan een belangrijke steun wordt gevonden voor des Schrijvers geluksleer. Terwijl intusschen erkend wordt, dat op genoemden regel exceptiën voorkomen, die zonder „readjustments" geheel de ontwikkelingslijn zouden afbreken, en het daarbij tamelijk duister blijft wat dan wel die „readjustments" teweegbrengt, ontdekt zich reeds hier een groote leemte, waarop ik straks zal terugkomen. Dat verder zoowel aan de psychologie als aan de sociologie onmisbare gegevens voor de Ethiek ontleend moeten worden, spreekt van zelf; ook wil ik in 't minst niet ontkennen, dat de wijze, waarop sommige dier gegevens hier ontvouwd worden, alle opmerkzaamheid verdient. Maar geheel onbevredigd laat ons het hier voorkomende met het oog juist op het voornaamste, namelijk op die beseffen van recht en plicht, die de hoofdbestanddeelen uitmaken van het zedelijk bewustzijn.

En ziedaar tevens genoemd wat ik, als mijn grootste bezwaar tegen Spencer's werk, hier kortelijk wensch te motiveeren. De fundamenteele idee voor alle zedelijkheid en zedeleer, de idee van het normale komt bij hem in geenen deele tot haar recht, 't geen te opmerkelijker is, dewijl hij toch toont haar niet te kunnen ontberen, maar haar zoo te zeggen slechts steelswijze aanwendt en als met opzet naar den achtergrond dringt.

Opzettelijk en nadrukkelijk wordt op den voorgrond geplaatst dat het goede eenzelvig is met het gelukaanbrengende en hieraan ten slotte alleen gekend en gemeten kan worden. Hierin ligt een betrekkelijke waarheid. Het goede is zeer zeker het alleen en altijd bevredigende. Zoo vaak ik iets als goed, als behoorlijk en betamend reken, houd ik mij tevens overtuigd, dat daarbij, en daarbij alleen, het ware heil te vinden is. Maar wil dit zeggen, dat het begrip van het goede hiermee uitgeput en doorgrond is? Immers neen! Goed handelen, zeggen wij met Spencer, is doelmatig handelen; doelmatig handelen is een handelen, dat leidt tot het hoogste, tot het meest complete leven; en het complete leven blijkt dit te zijn door het geluk, dat er „the concomitant" van is (p. 172). Maar hoe en waardoor is het geluk er dus onafscheidelijk van? Doordien, zeggen wij wederom met Spencer, het complete leven het zoodanige is, waarbij elke faculteit „the due amount

of function and accompanying gratification" erlangt (p. 186). Voor dit „due" wordt elders „normal" in de plaats gesteld, als het heet, dat „of necessity, during the evolution of organic life, pleasures have become the concomitants of normal amounts of functions, while pains have become the concomitants of excesses and defects of functions" (p. 98). Maar al wordt dit „due" of „normal" er slechts ter loops en als iets, dat van zelf spreekt aan toegevoegd, 't is bij het minste nadenken klaar, dat juist daarin het geheim van de zaak steekt, waarop al de nadruk moest worden gelegd. Trouwens Spencer zelf brengt dit ook nog op andere wijs aan het licht, en het is de moeite waardig dit na te gaan.

Alleszins terecht bestrijdt Spencer het empirisch utilisme, dat slechts rekent met de geconstateerde gunstige of ongunstige gevolgen van deze of die handelwijs, zonder het noodzakelijke verband open te leggen tusschen de handelingen en hare resultaten. Dit verband aan te wijzen is te noodiger, dewijl het geluk wel altijd het einddoel, maar in tallooze gevallen niet het naaste doel der handeling kan en moet zijn. Integendeel, veel en velerlei moet gedaan worden alleen omdat het een noodzakelijk middel is ter bereiking van het einddoel. Die noodzakelijkheid schrijft het dan voor, of — naar Spencer's opvatting van dit woord — maakt het verplichtend, ook al moge het volbrengen er van op zich zelf nog geen genot met zich brengen, en ter wille van die noodzakelijkheid laat men het zich welgevallen.

Men zou kunnen meenen met deze voorstelling uit te komen, indien de algemeene toestand van leven en samenleven steeds dezelfde bleef. Ondervinding en nadenken konden dan van lieverlede beter doen erkennen, welke de naaste of noodwendige weg was tot het einddoel, en men zou dien weg betreden altoos met het oog op dat erkende doel: het alzoo te verwerven geluk. Nu heeft er echter, volgens den S. zelven, krachtens de voortgaande evolutie, verandering, vaak groote verandering plaats in de algemeene levenscondlitiën; b. v. de oorlogstoestand maakt plaats voor een vreedzame samenleving. Wat daartoe leidt, blijve nu nog daargelaten. In geen geval kan het de trek zijn naar het alzoo te verwerven geluk; want dit kan niet te voren gekend worden. Dit is nog te minder

mogelijk, dewijl, zooals Spencer zeer opzettelijk doet uitkomen, geenerlei verrichting in zichzelf „pleasurable" is, maar zij dit eerst wordt door de onderlinge adaptatie van het organisme of de constitutie en de te volbrengen functie. Zoo ontstaat er dus bij de voortgaande evolutie een tijdelijke wanverhouding tusschen het lustgevoel en de eischen des levens, waardoor de laatste ons velerlei opleggen dat vooralsnog veeleer leed dan genot baart. Dit juist maakt de boven reeds vermelde „readjustments" noodzakelijk, opdat de constitutie zich weer schikke naar de gewijzigde conditiën des levens. Hoe komen die „readjustments" nu tot stand?

Hier is slechts tweeërlei mogelijk. Of „the end, towards which Evolution is working" (p. 171) wordt in ons bereikt, zonder dat wij ons daarvan bewust zijn, door een ons drijvend instinct, — een onderstelling waarbij het zeker bevreemdend zou zijn (om van andere bezwaren niet te gewagen) dat dit instinct zoo menigmaal kan worden verzaakt; òf wij worden ons wel en bij toeneming van het genoemde „end" bewust, gevoelen ons daardoor gehouden en gedrongen en getroosten ons dan uit dien hoofde ook datgene wat ons voorshands niet aangenaam valt. Spencer aanvaardt zoomin de eene als de andere onderstelling. Wel schijnt hij soms over te hellen tot de eerstgenoemde; b. v. als hij gewaagt van „the moulding and remoulding of man and society into mutual fitness", als iets dat van zelf en buiten ons toedoen schijnt voort te gaan (p. 246, vg. p. 186 en elders); maar werkelijk en ten volle kan hij toch die meening niet voorstaan, aangezien er dan geen sprake van kon zijn de grondslagen te willen leggen voor eene Ethiek, als die dan slechts een onderdeel zou uitmaken van de „Social Science" en wel in den zin van „Social Physics." Terwijl intusschen zoomin de eene als de andere onderstelling te baat wordt genomen, blijft hier in Spencer's vertoog een zeer bedenkelijke gaping bestaan.

Ja, een zeer bedenkelijke. En dat niet slechts omdat de theorie dus niet sluit, maar vooral omdat alzoo het voor de practijk meest afdoende motief jammerlijk verzwakt, ja inderdaad weggecijferd wordt. Dit blijkt als wij zien hoe èn de beteekenis èn de inhoud van het plichtbesef door Spencer wordt miskend en verkleind.

Reeds ons overzicht vermeldde in het kort de afleiding en verklaring door den S. van het plichtbesef gegeven. In het 7de hoofdstuk wordt in de eerste plaats aangetoond, hoe de zedelijke motieven zich hierdoor onderscheiden, dat vooreerst niet de naaste en bijzondere maar de meer verwijderde en algemeene, en ten andere niet de uiterlijke maar de innerlijke, natuurlijke gevolgen der handelingen er bij in aanmerking worden genomen. Terwijl nu door de geaccumuleerde ervaring motieven van de laatste soort in 't gemeen een hoogere betrouwbaarheid hebben verkregen, zal hierdoor reeds één bestanddeel van het plichtbesef verklaard worden, t. w. het denkbeeld van het gezaghebbende der zedelijke beweegredenen. Wat het andere en voornaamste bestanddeel van het plichtbesef, het gevoel van gebondenheid, betreft, dit zal hieruit zijn af te leiden, dat de indruk, teweeggebracht door de van de zijde der staatsmacht, der (gefingeerde) godheid of der maatschappij te duchten straffen, zich onwillekeurig is gaan paren ook met de meer zuiver zedelijke drijfveeren en deze blijft vergezellen totdat zij zich geheel zelfstandig doen gelden. Duidelijk is, dat bij deze verklaring juist datgene wordt wegverklaard, wat, voor wie het plichtbesef niet meent te kunnen verloochenen, er het meest kenmerkende van uitmaakt, t. w. het besef van het onvoorwaardelijk verbindende. Trouwens, dit moet wel ter zijde gesteld worden, waar, volgens de praemissen van Spencer, het plichtmatige tot elken prijs gereduceerd moet worden tot hetgeen — 't zij dan wegens te erlangen voordeel of te ontwijken schade — raadzaam is te achten. Zooals ik ook vroeger reeds zocht aan te toonen [1], uit het nuttige zonder meer komt men nooit tot het betamende. Wel is waar, Spencer tracht zijne voorstelling te staven door de opmerking, dat het gevoel van verplichting bij den zedelijk-ontwikkelde pleegt te verdwijnen. Maar die opmerking is te eenenmale onjuist. Voorzeker, het gevoel van zijns ondanks te moeten bukken onder eenigerlei van elders opgelegden dwang, dit wijkt waar het tot zelfstandige zedelijkheid kwam; m. a. w. voor wettische gehoorzaamheid is daar geen plaats meer. Doch geheel iets anders is het bewustzijn van innerlijke gehou-

---

1) *Theol. Tijdschr.* 1879, bl. 15 vv.

denheid, het bewustzijn van hetgeen men, niet krachtens van buiten komende eischen, maar krachtens een innerlijk werkzamen drang, behoort te willen en te doen. Dit blijft ook bij den hoogst ontwikkelde; vooreerst, ten aanzien van dat eindeloos vele dat nog niet bereikt werd; maar het blijft ook ten aanzien van hetgeen men wel bereikte. Want juist het bewustzijn van gedaan te hebben of te doen wat men behoort te doen, veroorzaakt het ook door den S. erkende gevoel van satisfactie, dat het rechtdoen achtervolgt en begeleidt (p. 128). Of waaruit zou, zonder dat, dit gevoel van satisfactie, van vrede, van met zichzelf in 't reine te zijn, kunnen voortkomen? Uit de bewustheid van „the supreme end," namelijk altoos volgens Spencer, „happiness" bevorderd te hebben? Maar Spencer zelf leert uitdrukkelijk dat dit einddoel in tallooze gevallen buiten onzen gezichtskring, buiten alle berekening ligt. Het blijft bij zijne voorstelling juist een raadsel, hoe wij, bij het noodzakelijkheidshalve (zoogen. plichtshalve) volbrengen van hetgeen ons voorshands tegenstaat, de bewustheid kunnen koesteren dat het tot geluk zal leiden; althans in die vele gevallen, waar een geluk bereikt moet worden dat tot dusver, wegens de nog ontbrekende adaptatie van constitutie en levensconditiën, nog niet gekend kon worden.

Maar blijft dit bij Spencer wel werkelijk een raadsel? Er zijn, er is inzonderheid één gedeelte in zijn boek, waar het raadsel schijnt opgelost te worden. In aansluiting aan de reeds bij de uiteenzetting van „the biological view" uitgesproken stelling: „sentient existence can evolve only on condition that pleasure-giving acts are life-sustaining acts" (p. 83), wordt in Ch. X geleerd, dat „the remoulding of human nature into fitness for the requirements of social life, must eventually make all needful activities pleasurable, while it makes displeasurable all activities at variance with these requirements." En hierop volgt iets verder (p. 185) een en ander, dat ik te opmerkelijk acht om het hier niet weer te geven: „Not he who believes that adaptation will increase is absurd, but he who doubts that it will increase is absurd. Lack of faith in such further evolution of humanity as shall harmonize its nature with its conditions, adds but another to the countless illustrations of inadequate consciousness of causation. One who, leaving behind

both primitive dogmas and primitive ways of looking at things, has, while accepting scientific conclusions acquired those habits of thought which science generates, will regard the conclusion above drawn as inevitable. He will find it impossible to believe that the processes which have heretofore so moulded all beings to the requirements of their lives that they get satisfactions in fulfilling them, will not hereafter continue so moulding them. He will infer that the type of nature to which the highest social life affords a sphere such that every faculty has its due amount, and no more than the due amount of function and accompanying gratification, is the type of nature towards which progress cannot cease till it is reached."

Derhalve, wij moeten geloof hebben. Het zij zoo. Maar geloof waarin? Ik vind hier niet anders aangeduid dan een geheimzinnige „causation", die 1°. de „social conditions or the requirements of social life" steeds hooger opvoert, en 2°. onze innerlijke constitutie daarmee in overeenstemming brengt. Maar nu nog eens, geschiedt dit alles buiten ons, immers buiten onze bewustheid om, zonder ons toedoen? En indien niet, hoe worden dan die „requirements of social life" steeds hooger opgevoerd en hoe worden zij door ons erkend en voor ons gelegitimeerd? Om een voorbeeld te noemen: als een „requirement of social life" wordt straks in 't breede behandeld de noodzakelijkheid dat egoïsme en altruïsme zich gaan oplossen in eene die beide verzoenende sympathie. Hoe komt nu die eisch als een wettige tot onze bewustheid? 't Kan niet zijn doordien het bij de bedoelde sympathie te smaken geluk ons aantrekt; want dit geluk kan eerst gekend worden als de vooraf noodige adaptatie heeft plaats gehad. Ik vind geen ander antwoord dan het reeds genoemde: de mysterieuse „causation" vervormt van lieverlede, met de „requirements of social life" ook onze innerlijke constitutie, en dit hebben wij vertrouwend te verbeiden.

Ik zal de laatste zijn om het vertrouwen op de ons leidende macht ter zijde te willen stellen. Doch als men ons daarvoor op niet anders te wijzen heeft dan de hier genoemde gegevens, schijnt dat vertrouwen mij schromelijk lichtvaardig, ja welbezien onbestaanbaar te zijn. Toegestemd dat de bevrediging kan noch zal uitblijven als men eens „the fitness for the requi-

rements of life" en dus ook iedere faculteit „its due amount of function" verkregen zal hebben, — dit baat mij weinig, wanneer de „requirements" van het steeds hooger stijgende leven en dus ook dat „due" of „normal" niet te voren door mij onderkend kunnen worden, maar zich eerst als zoodanig kunnen onthullen door een daarna volgende „gratification." Of gij, die u aanstelt als kondt gij geheel de machinerie overzien, of gij mij al toeroept: wees gerust en houd moed, want alles loopt wel! — nog eens, wat baat het mij, mij die gecenseerd word een deel der machinerie uit te maken, tenzij dat ik zelf en als zoodanig ook deel kan hebben aan uw inzicht? Kan ik dat niet, dan blijkt ook gij, die toch niet meer zijt dan ik, te pralen met een onwettig verkregen buit!

Het springt, meen ik, in 't oog, wat hier, men zou bijkans zeggen met opzet, geïgnoreerd wordt. Erkend moest worden, dat „the type of nature towards which evolution is tending" een getuige heeft en bij toeneming erlangt in ons zedelijk zelfbewustzijn, ja daarvan den eigenlijken en wezenlijken inhoud uitmaakt. Erkend moest worden, dat dit zedelijk zelfbewustzijn ons alzoo voorhoudt wat nog niet bereikt werd maar bereikt moet worden, zoodat wij onder dien invloed ons met bewustheid gaan uitstrekken naar het hoogere en betere en dientengevolge de adaptatie plaats grijpt tusschen innerlijke constitutie en levenscondities, die Spencer uit de wolk der „causation" te voorschijn laat komen. — Waarom wordt dan toch de voorkeur gegeven aan die wolk, boven het licht dat van het zedelijk zelfbewustzijn uitstraalt? Zeker omdat de wolk meer wetenschappelijk gekleurd schijnt te zijn. Wij voor ons willen ons echter door die kleur niet laten verbijsteren en er allerminst voor prijsgeven wat van onze heiligste aspiratiën onafscheidelijk is, het besef van het normale, van hetgeen behoort te zijn, d. w. z. het besef van een waarde, die de ontwikkeling beheerscht en eerst recht geeft om van een hooger en hoogste leven te spreken, van een waarde die, eer zij nog genoten wordt, reeds haar eischen in ons doet gelden en ons alzoo in staat stelt het verworvene te meten aan hetgeen nog verworven moet worden [1]).

1) Bij Spencer vertegenwoordigt het normale, in stede van de verhouding der bewegingsverschijnselen tot een erkende waarde, slechts een onderlinge verhouding

Doch er is meer. In nauw verband met de miskenning van het plichtbesef naar zijn formeele zijde, blijkt ook de inhoud er van bij Spencer een niet geringe verarming te ondergaan. Ten deele komt dit reeds uit bij de ampele bespreking van het conflict en de verzoening van egoïsme en altruïsme. Verwarrend is daar, althans in den aanvang, dat de term egoïsme gebezigd wordt, niet in den gebruikelijken zin van laakbare, het eigene bovenaan stellende zelfzucht, maar in den zedelijk neutralen zin van zorg voor zichzelf, voor eigen leven en heil. Nu spreekt het van zelf, dat, in dien zin genomen, de zorg voor zichzelf en de zorg voor anderen beide onontbeerlijk zijn, zoodat geene van de twee verzaakt mag worden; weshalve dan het vraagstuk ontstaat, hoe men de zorg voor zichzelf alzoo met die voor de anderen vereenigen zal dat geen van beiden een schadelijk overwicht verkrijgt. Dit vraagstuk zal dan opgelost moeten worden door de zich ontwikkelende sympathie, die teweegbrengen zal dat wij er een genoegen in gaan vinden aan anderen de door hen gewenschte gelegenheid te verschaffen om ons genoegen te geven. . . . Hier eindigt Spencer; maar ieder bespeurt dat het laatste aldus diende voortgezet te worden: ons genoegen te geven, door ons weer in de gelegenheid te stellen om hun het genoegen te verschaffen, ons enz. enz., een reeks die natuurlijk in 't eindelooze vervolgd kan worden. Al moge hier iets van het ware getroffen zijn, duidelijk is dat deze kunstige berekening de kern der waarheid voorbijgaat. 't Kan niet anders: zoolang „mijn heil" en „der anderen heil" twee zelfstandige grootheden vormen, is het onmogelijk, hetzij door bloote samenvoeging, hetzij door onophoudelijke verwisseling van de twee, tot eenheid van doel en streven te komen. Dit kan slechts bereikt worden, waar de twee worden opgelost in een hoogere eenheid, in de eenheid van een godlijk leven, dat in zijn zelfmededeeling, zeer zeker den een nooit ten koste maar alleen ten bate van den ander verrijkt, maar in elk geval en allereerst de repartitie mij uit de hand neemt en mij slechts tot taak stelt, het ontvangen toewijdingsvermogen in actieve toewijding aan te wenden en te verhoogen. Zoo doende

---

der bewegingsverschijnselen, nl. het evenwicht tusschen de innerlijke constitutie van het organisme en de uiterlijke bestaansvoorwaarden.

heb ik niet meer beurtelings en willekeurig te eindigen, 't zij in anderen, 't zij in mijzelven, maar mij onbepaald in den dienst te stellen van het alvervullende leven, verzekerd dat, met den voortgang van het goede, hoe en waar dan ook, tevens het ware goed aan 't licht komen en zich vermenigvuldigen zal.

Waarom deze rectificatie vooral van gewicht is te achten? Omdat het zoo alleen tot die onvoorwaardelijke overgave, tot die onbepaalde toewijding komen kan, die bij Spencer ontbreekt eu uit den aard der zaak moet ontbreken. Hoezeer dit het geval is, komt inzonderheid uit waar hij handelt over absolute en relatieve Ethiek. Dat onderscheiden moet worden tusschen het volstrekt en het betrekkelijk goede, dat de zich ontwikkelende menschheid, in een welbepaalden zin, nooit verder dan het laatstgenoemde kan komen, spreekt van zelf. Doch om het onderscheid richtig in 't oog te vatten, en dus ook genoemden welbepaalden zin niet te veronachtzamen, moet meer in aanmerking worden genomen dan bij Spencer geschiedt. Bij hem is de handeling volstrekt goed, wanneer zij niets dan genot teweegbrengt, daarentegen slechts betrekkelijk goed, of, wat hiervoor in de plaats wordt gesteld, „the least wrong", zoo vaak zij een of ander leed veroorzaakt. Ingeval het eerste niet bereikbaar is, moet dus zorgvuldig worden afgewogen wat het minste leed ten gevolge zal hebben en daarom, als „the least wrong", gedaan moet worden. Zoo wordt dus alles afhankelijk gemaakt van een voorkeur, die nooit anders dan op het altijd min of meer onzekere kan afgaan, en die nog daarenboven onvermijdelijk onder den invloed moet komen van zedelijk niet geldige motieven. Waar toch alleen het te verwerven geluk den doorslag kan geven, moet de bekoring van het reeds gekende, en dus van een lager geluk telkens machtiger wezen dan die van het hoogere, maar daardoor ook nog onbekende. Een schade, die te dreigender moet worden, waar, gelijk bij Spencer, geen plaats is voor het geluk, dat volgens ons reeds besloten is in het bewustzijn van te doen wat men behoort te doen.

Inderdaad, indien ergens dan blijkt hier, hoe met de erkenning van dat behoorlijke, betamende, het voor de zedelijkheid onmisbare wordt prijsgegeven. Voor Spencer zijn er slechts

twee gegevens: het nog niet volkomen ontwikkelde individu te midden der nog niet volkomen ontwikkelde maatschappij, en het voorgestelde volkomen ontwikkelde individu in een voorgestelde volkomen ontwikkelde samenleving; welke voorstelling verkregen moet worden door zich de conditiën te vertegenwoordigen, waaronder al wat thans nog de bevrediging stoort of vermindert zou zijn uit den weg genomen. Daargelaten nu of bij het hier voorhandene reeds deze voorstelling wel bereikbaar zij, zeker is, dat voor het eigenlijk zedelijk leven, zoowel voor dat leven zelf als voor de conceptie er van, nog een derde onmisbaar, ja 't meest afdoende is te achten, t. w. het volmaakte, dat te midden van al het nog onvolmaakte ter volmaking drijft. Juist dit en dit alleen wekt in ons het bewustzijn van het ideaal, van dat echt en volmaakt menschelijke, waarnaar wij ons hebben uit te strekken; het bewustzijn van die zedelijke eischen, waarvoor wij ons onvoorwaardelijk te buigen hebben. En wat hier nu vooral dient opgemerkt te worden: krachtens deze eigenaardig zedelijke eischen wordt de berekening van genot en leed, die Spencer bovenaan stelt, naar een geheel ondergeschikte plaats verwezen. Hoe nu? een vader, die zijn kind, dat misdreef, de smart der beschaamdheid, ja ieder, die zichzelven de pijn der zelfverloochening niet spaart, zou alzoo geacht moeten worden slechts „the least wrong" te volbrengen? — Weliswaar, Spencer bestrijdt onder den naam van zelfverloochening meestal alleen die ziekelijke, ascetische, die hetgeen ons genot geeft reeds dáárom meent te moeten afkeuren en vermijden; maar ook de alleszins gezonde zelfverloochening, die voor de eischen van het liefdeleven alle lager gelusten en genieten prijsgeeft, kan volgens hem altoos slechts onder „the least wrong" gerangschikt worden, omdat men er zich toch leed, ware 't ook slechts lichaamspijn of uiterlijk gemis, bij moet opleggen. Hier grijpt een schromelijke verwarring van denkbeelden plaats. Voorzeker, in een volmaakt menschelijke samenleving zou ook voor het daar genoemde leed geen plaats meer zijn, en dááraan gemeten kan hier nooit anders dan het betrekkelijk goede bereikt worden. Maar dit neemt niet weg dat, in de zich ontwikkelende menschheid, ook datgene wat smart veroorzaakt, eisch van het volmaakte, voorwaarde der volmaking, alzoo onvoorwaardelijke

plicht en dus het volbrengen er van voor ons (anders gezegd, zedelijk beschouwd) het volstrekt rechte kan zijn; weshalve dan ook aan dat volbrengen die innerlijke vrede verbonden is, die over alle overige disharmonie, als tijdelijk en ondergeschikt, getroost doet heenzien [1]).

Ik kan niet nalaten hier een der vele door Spencer aangevoerde voorbeelden mee te deelen, om te duidelijker te doen uitkomen, hoe ook door zijn utilisme de hechtste grondslag van het zedelijke ondermijnd blijkt te worden. Voorgesteld wordt ons een pachter, die, wanneer hij bij de politieke verkiezing naar zijn overtuiging stemt, in conflict moet komen met zijn landheer, ja zich dan genoegzaam zeker de pacht zal zien opzeggen. Hij mag het staatsbelang niet veronachtzamen; maar evenmin dat van zijn huisgezin. Zoo zal dus blijken, vooreerst, dat hij in elk geval hoogstens „the least wrong" kan doen, en ten anderen, dat hier niet eens is uit te maken, welke handelwijs als zoodanig beschouwd moet worden. Povere Ethiek! Dat de bedoelde pachter op een moeilijke proef wordt gesteld, zij gereedelijk toegestemd; maar geen oogenblik kan door ons in twijfel worden getrokken, dat, overeenkomstig zijne (gelijk ondersteld wordt, welgevestigde) overtuiging te stemmen, 's mans aangewezen plicht is. Daarmee is geenszins gezegd, dat de resultaten zijner handelwijs dus niet in aanmerking behoeven genomen te worden; zij komen immer in aanmerking; maar niet de te berekenen gevolgen aan behoud of verlies van welvaart, neen, alleen de veel kostelijker vrucht, die van de behartiging van waarheid en gewetenstrouw met verzekerdheid mag verwacht worden. Ook het belang zijner huisgenooten kan de in de engte gedreven pachter toch nooit beter behartigen dan door hun het voorbeeld en den indruk te geven van een gedrag, dat beginselen boven alles stelt.

Het kan intusschen niet anders, of alle dergelijke overwegingen moeten bij Spencer naar den achtergrond gedrongen worden. Juist daarom laat zijn boek ons ten slotte uiterst on-

---

1) Aangestipt zij hierbij, dat door Sp. nog een ander punt veronachtzaamd wordt, 't welk bij de appreciatie van het zedelijk handelen in 't oog gehouden moet worden, t. w. het onderscheid tusschen de zuiverheid der bedoeling en de meerdere of mindere klaarheid van 't verworven inzicht, zoowel in geheel het wezen van het bedoelde als in het min of meer doeltreffende van de te bezigen middelen.

voldaan. Ook zijn optimisme kan ons niet meevoeren: waar de eischen zoo laag gesteld en de hindernissen zoo licht geteld worden, kunnen de verwachtingen niet anders dan licht te vervullen zijn. Daar is een pessimisme, dat ons, met dit optimisme vergeleken, vrij wat meer sympathie inboezemt. Hoe gemakkelijker de Auteur alle zedelijke wanverhoudingen meent te zullen zien wijken door zich schier van zelf vindende „readjustments" (NB. dezelfde wanverhoudingen, tot wier herstel anderen niet minder noodig hebben geacht dan eene menschwording Gods!), hoemeer zijn „evolving conduct" ons doet denken aan zeker „genoeglijk voortrollend leven", te beter verstaan wij, hoe een man als Carlyle, wel niet deze, maar toch soortgelijke beschouwingen als „pig-philosophy" heeft kunnen kenschetsen. Al zou het een onverantwoordelijke eenzijdigheid wezen, met zulk een denominatie Spencer's arbeid ter zijde te willen schuiven, toch behelst dat oordeel een deel waarheid, dat niet veronachtzaamd mag worden.

Maar nog eens, dit alles mag ons het hier ontvangene niet doen minachten. Al kan het slechts tot een bevredigende Ethiek komen, wanneer in de eerste plaats, met de diepste beweegkracht van het zedelijke leven, de groote ideeën, die dat leven beheerschen, in het rechte licht worden gesteld, men is daarmee geenszins aan het einde. Veelmeer dan dat is noodig, en daaronder niet het minst: de verkenning en beschrijving van het terrein, waarop die ideeën in toepassing, de analyse van het ingewikkelde mechanisme, waardoor zij in werking moeten treden. In dit opzicht bewijst Spencer's arbeid even onmiskenbare als gewichtige diensten.

's Gravenhage, November 1879.

PH. R. HUGENHOLTZ.

PAULINISCHE STUDIËN.

IV.

Paulus' leer van de geloofsgerechtigheid van Abraham.

Een der bewijzen, waarmede Paulus zijne leer van de rechtvaardiging des menschen door het geloof in Jezus Christus tegen de aanvallen der judaïstische wetsdrijvers trachtte te staven, was ontleend aan de geloofsgerechtigheid van Abraham. Is elk onderzoek naar de deugdelijkheid zijner redeneeringen belangrijk, dit is dan wel vooral het geval, wanneer het zulk een kenmerkend gedeelte van zijn evangelie betreft. En werkelijk ben ik van oordeel, dat, hoe weinig ook dit bewijs van hem klemmend kan genoemd worden, zijn beroep op Abraham toch mede zeer dienstig is, om den aard en de strekking van zijn evangelie in het licht te stellen.

Het spreekt van zelf, dat wij met Paulus over Abraham redeneerende de vraag geheel laten rusten, of hetgeen de schriften van het O. V. aangaande hem berichten, werkelijk geschiedenis bevat, en dus ook zijn vroomheid een vroegere periode van Israëls godsdienstgeschiedenis onderscheidt van die, welke met de Mozaïsche wetgeving aangevangen is. Zij zou eerst dan te pas komen, als Paulus ons bleek den geest dier schrijvers geheel uitgedrukt te hebben. Hij zelf heeft aan de historische juistheid daarvan niet getwijfeld, en wij hebben dus ook voorshands wat van Abraham verhaald wordt met hem slechts te nemen zooals het daar ligt.

Zoowel in zijn brief aan de Galatiërs (H. 3) als in dien aan de Romeinen (H. 4) weidt Paulus over de geloofsgerechtigheid van Abraham uit. Ofschoon nu de eerste dezen in tijdsorde

voorafgaat, meen ik echter wat hij in den lateren schrijft eerst te moeten bespreken, niet alleen omdat het hier meer thetisch en in den ander meer met een apologetisch doel geschiedt, maar ook omdat daar hare verhouding tot de wet meer in het licht gesteld wordt, en er zoo doende vragen worden opgelost, die hij in den brief aan de Romeinen onaangeroerd heeft gelaten.

Nadat hij Rom. 1:18—3:20 aangetoond had, dat heidenen en Joden beiden onder de wet lagen en de geheele wereld strafwaardig voor God was, zoodat dus niemand uit wetswerken gerechtvaardigd kon worden, had hij gewezen op de gerechtigheid Gods door het geloof in Jezus Christus, die voor allen onmisbaar, omdat allen gezondigd hadden, maar ook voor allen verkrijgbaar was, die geloofden, en tot nadere bevestiging hiervan zich beroepen op de eenheid van Gods wezen, waaruit toch volgde, dat hij ook alle menschen gelijk en naar denzelfden maatstaf behandelen zou (3:21 vv. [1]). Voordat hij nu echter tot de meer opzettelijke ontwikkeling van den grond en de vruchten dezer rechtvaardiging (H. 5—8) overging, wilde hij een gewichtige bedenking doen hooren en wederleggen, die tegen deze leer door Joden en Judaïsten ingebracht kon worden en werkelijk ingebracht was. En daarom vervolgt hij nu aldus: *Τί οὖν ἐροῦμεν; εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα;* Deze woorden vereischen eenige opheldering. Men ziet, dat ik in het gevoelen van hen deel, die *τί οὖν*

1) Wanneer Paulus tot staving van zijn gevoelen, dat God niet alleen een god der Joden maar ook der heidenen is (d. i. dat hij voor beiden zorgt), vs. 30 volgen laat: *ἐπείπερ* (of *εἴπερ*) *εἷς ὁ θεός, ὃς δικαιώσει κτέ.*, dan is het duidelijk, dat dit *εἷς ὁ θεός* den grond aangeeft voor het volgende *ὃς δικαιώσει κτέ.*, of wil men liever, dat uit dit laatste blijken zal, dat hij *εἷς* is, zoodat de zin hierop neerkomt: „nademaal God één is en daarom besnedenen en onbesnedenen rechtvaardigen zal uit geloof." Vgl. o. a. 1 Kor. 10:13, 1 Thess. 5:24. Maar dan kan Paulus met dat *εἷς ὁ θεός* niet bedoeld hebben, dat er maar één god bestaat, wat hiertoe niets zou afdoen, doch ook niet, dat God voor Joden en heidenen dezelfde in gezindheid is, want al werd dan niet een *αὐτοῖς* of iets dergelijks daarbij vereischt, dit zou een bloote herhaling van het voorgaande *ναὶ καὶ ἐθνῶν*, een idem per idem, zijn, terwijl het juist dit was, wat nu *bewezen* moest worden. Het kan dus alleen beteekenen, evenals Gal. 3:20, dat God innerlijk één, unus sibique constans, is. Eerst daaruit toch volgde, dat hij ook voor alle menschen dezelfde is. Evenzoo wordt 2:11 de stelling, dat hij Jood en Griek gelijkelijk vergelden zal naar hunne werken (vs. 6—10), verdedigd met een beroep op de onpartijdigheid, die zijn wezen kenmerkt.

ἐροῦμεν; voor een afzonderlijken volzin houden. Het is een gewone spreekwijze van Paulus, waarmede hij een nadere verklaring van het gezegde pleegt in te leiden, hetzij door oplossing van een bedenking, waartoe dit aanleiding kon schijnen te geven [1]), hetzij door resumeering daarvan [2]). Het is z. v. a. ons: „Wat volgt hieruit?" Ook houd ik *προπάτορα* en niet *πατέρα* voor de echte lezing, omdat er geen reden te bedenken is, waarom de afschrijvers alleen t. d. pl. dit aan Paulus ongewone woord *προπάτωρ* voor het gewone *πατήρ* in de plaats gesteld zouden hebben, terwijl het wel verklaarbaar is, waarom Paulus er zich hier van heeft bediend. Vereischt toch *προπάτωρ*, dat evenals ons *voorvader* alleen van de natuurlijke afstamming gebruikt wordt, geen nadere bepaling, Paulus koos het dan, opdat hij niet *κατὰ σάρκα*, waarmede hij *εὑρηκέναι* wilde omschrijven, zou moeten herhalen. En schijnt eindelijk de gekozen woordschikking de juiste te zijn, ik acht ook, dat wij hier een vraag aantreffen [3]), en dat aan het onderwerp, hetwelk Paulus bezig is te behandelen, het *δικαιοῦσθαι*, het verzwegen objekt moet ontleend worden. Had hij nu vs. 31 beweerd, dat men door het geloof de wet niet te niet doet maar handhaaft, hij brengt thans de tegenwerping in het midden, of men niet dan juist moet toestemmen, wat de Joden beweerden, dat Abraham hun voorvader dit, t. w. het *δικαιωθῆναι*, verkregen had naar het vleesch. En wordt nu in dit opzicht aan hem een bedenking ontleend, omdat de stamvader wel niet geacht kon worden op een andere wijze gerechtvaardigd te zijn dan het volk, dat uit hem gesproten en om zijnentwil door God uitverkoren was, de gerechtigheid, die hij dan in tegenstelling met die welke thans verkrijgbaar was, gehad zou hebben, en die vs. 2 nader beschreven wordt als *ἐξ ἔργων*, wordt

---

1) Rom. 3 : 5, 6 : 1 (*τί οὖν*; vs. 15), 7 : 7, 9 : 14.

2) Rom. 9 : 30 (*τί οὖν*; 11 : 7). Vgl. 8 : 31.

3) Dr. Prins (*Theol. Tijdschr.*, 1874, bl. 518) is van oordeel, dat het een stellige volzin is. Daardoor zou echter vs. 1 een conclusie worden, wat het niet zijn kan, daar Paulus in het voorgaande niet van Abraham gesproken had, en de uitvoerige bewijsvoering, die nu volgt, overbodig zou geweest zijn, indien uit het gezegde reeds duidelijk bleek, dat ook Abraham de gerechtigheid des geloofs verkregen had. Hij brengt integendeel hier een nieuwe bijzonderheid ter sprake, die hij nu in dit hoofdstuk verder gaat ontwikkelen.

hier in het algemeen aangeduid als verkregen κατὰ σάρκα, *op vleeschelijke wijze.* Paulus en zijne geestverwanten toch plegen van σάρξ niet alleen in ethischen zin te spreken, b. v. Rom. 8 : 4 vv., waar het als het zinnelijke en zondige staat tegenover πνεῦμα als het geestelijke en goddelijke, maar ook in anthropologischen, om iets dat bloot uitwendig is te kennen te geven. Een gerechtigheid te verkrijgen κατὰ σάρκα ware dus, haar te verkrijgen langs den weg van uitwendige verrichtingen. Zoo staan Hebr. 9 : 10 de δικαιώματα σαρκός, „vleeschelijke," d. i. uitwendige, „instellingen," zooals spijzen, dranken en wasschingen, tegenover hetgeen den mensch volmaken kan κατὰ συνείδησιν, — Rom. 2 : 28 v. de besnijdenis ἐν σαρκί als eene ἐν φανερῷ of ἐν γράμματι tegenover de ware als eene, die behoort tot de καρδία en is ἐν πνεύματι, — Gal. 3 : 3 het opvolgen van de leeringen der Judaïsten in het algemeen als een handelen σαρκί tegenover het zoeken van de rechtvaardiging uit geloof naar het evangelie door hem, Paulus, gepredikt als een handelen πνεύματι, — en wordt Phil. 3 : 3 vv. het πεποιθέναι ἐν σαρκί in bijzonderheden omschreven, dan wordt niet alleen zuiver Israëlietische afkomst en besnijdenis, maar ook onberispelijkheid κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ opgenoemd. Deze richting van de σάρξ toont zich in het doen van ἔργα, zooals het πνεῦμα, dat den mensch ten deel valt door Christus, verbonden is met de πίστις.

Het spreekt van zelf, dat Paulus deze bedenking niet geopperd zou hebben, indien zij hem gegrond toegeschenen had, en hij vergenoegt zich daarom ook, zonder uitdrukkelijke ontkenning daarvan [1]), met de opgaaf van de reden, waarom hij ze beslist moet verwerpen. Ook in het geval toch, dat Abraham om zijne werken voor rechtvaardig verklaard mocht zijn, zouden wel anderen dit gedaan en hem daarvoor roem gegeven hebben, maar niet God, en hiervan kon men zeker zijn, omdat blijkens de Schrift God hem een geheel andere gerechtigheid had toegekend, want men las Gen. 15 : 6: ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλόγισθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. En zoo was dus de gerechtigheid door de wet niet alleen voor den mensch *onbereikbaar* te noemen, zooals Paulus dit vroeger 3 : 20 ver-

1) Vgl. 1 Kor. 10 : 19.

klaard had, maar zij zou zelfs, indien zij bereikbaar was, door God *onvoldoende* gekeurd worden, en bestond hetgeen Paulus zich bewust was aan Christus te danken te hebben niet in het vermogen om die gerechtigheid te verkrijgen, maar in het bezit van een veel hoogere gerechtigheid dan de wet leerde.

Maar hoe meende Paulus nu zijn oordeel over Abraham met de genoemde schriftwoorden te kunnen staven? De geschiedschrijver had verhaald, dat Abraham op Gods bevel zijn land verlaten had en naar Kanaän getrokken was, en dat hij daar van God bij herhaling de belofte ontvangen had, dat God hem, den toen nog kinderlooze, een talrijk en zoo mild gezegend nakroost geven zou, dat hij voor iedereen een zegenspreuk zou worden en men zich geen hooger geluk zou kunnen toewenschen (12 : 1 vv., 15 : 5). Hierop laat nu de geschiedschrijver volgen: „En Abraham geloofde God, en hij rekende het hem tot gerechtigheid." Hoe vond Paulus nu hier de geloofsgerechtigheid in Abraham geprezen, die hij als de eenig ware predikte? De Hebr. auteur had met zijn וְהֶאֱמִן בַּיהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה bedoeld, dat God Abrahams geloof aanmerkte voor hetgeen het ook werkelijk was, t. w. voor een blijk zijner gerechtigheid, m. a. w. dat hij Abraham daarom met welgevallen aanzag. Zoo heet het Ps. 106 : 31 van de daad van Pinehas: וַתֵּחָשֶׁב לוֹ לִצְדָקָה (Gr. καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην), d. i. zij is altijd als een blijk zijner gerechtigheid aangemerkt. En daarmede stemt de phrase "צְדָקָה תִּהְיֶה לּ׳ (Deut. 6 : 25, 24 : 13) overeen. Maar zoo vatte Paulus die woorden niet op. Integendeel, kan λογίζεσθαί τι εἴς τι of ὥς τι zoowel beteekenen, „iets ergens voor houden," wat het niet is (b. v. 1 Sam. 1 : 13, Klaagl. 4 : 2, Rom. 2 : 26), als voor wat het wel is (b. v. 1 Kor. 4 : 2), hij verklaarde nu dien tekst op deze wijze, dat God het geloof van Abraham als gerechtigheid beschouwde en hem toerekende, ofschoon het dit niet was, t. w. in den gewonen rechterlijken zin des woords, waarbij men denkt aan een door daden beantwoorden van Gods geboden. Zoo handelde God dus met hem niet κατὰ ὀφείλημα maar κατὰ χάριν. Niet om zijne ἔργα maar om zijn πίστις had God hem gerechtigheid

toegekend [1]). Maar waren daarbij geen *ἔργα* in aanmerking genomen, dan waren dezen er dus ook niet en was het een *πίστις ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*. En kon buitendien deze verklaring Paulus niet toeschijnen begunstigd te worden door het stilzwijgen, dat de geschiedschrijver over het vroegere leven van Abraham bewaard had? Of had hij dan daarin den grond aangewezen, waarom God juist hem had uitverkoren? Had hij niet bedoeld, dat dit een zuivere daad van Gods welbehagen was (vgl. Deut. 10 : 15) [2])? En wat nu zoo van Abraham verklaard was, dat had ook David erkend, als hij Ps. 32 : 1 v. den mensch gelukkig genoemd had, wien de Heer de overtredingen vergaf en de zonden niet toerekende. Daarmede had hij toch niet — zooals de bedoeling van den dichter geweest is — het lot willen prijzen van den mensch, die na een of andere overtreding van God vergeving ontving, maar het als een algemeene waarheid uitgesproken, dat er voor den mensch geen ander geluk verkrijgbaar was dan hetwelk daarop rustte. Zijn woord behelsde denzelfden *μακαρισμός* van den mensch als wat van Abraham getuigd was. En zoo bleek het dus nu, wat Paulus had willen aantoonen (3 : 21, 31), dat de *δικαιοσύνη θεοῦ χωρὶς νόμου* reeds door de wet, d. i. het wetboek (Abraham) en de profeten (David) zelven gepredikt was.

Was het nu, zooals Paulus meende, aan het hoofd van Abrahams geschiedenis duidelijk uitgesproken, in welk licht zijne gerechtigheid moest beschouwd worden, haar verder beloop zou deze dan zeker nog nader leeren kennen. Paulus gaat voort er de aandacht op te vestigen.

De Hebr. schrijver toch had ook bericht, dat toen God later zijne belofte van een talrijk nakroost aan Abraham herhaalde, hij een verbond met hem sloot, waarin zijn nakroost werd op-

---

1) Met een *μὴ ἐργαζόμενος* bedoelt Paulus niet iemand, die niets verricht, maar, blijkens het verband, iemand, die niets doet met het oog op zijne rechtvaardiging.

2) Analoog met deze verklaring van Gen. 15 : 6 is die van Hab. 2 : 4, die Paulus Rom. 1 : 17, Gal. 3 : 11 aan zijne redeneering ten grondslag legt. Was het toch de bedoeling van den profeet, dat de אֱמוּנָה — hetzij hij daarbij aan *vertrouwen* of aan *rechtschapenheid* dacht — een eigenschap was van den rechtvaardige, die maken zou, dat hij leefde. Paulus leest er in, dat de *πίστις*, waardoor de rechtvaardige leven zou, de bron was zijner gerechtigheid.

genomen, dat hij hun altijd tot god zijn zou, en daarbij eischte, dat hij en zijn nakroost zich aan de besnijdenis onderwerpen zouden, ten teeken, dat zij dit verbond erkenden (17 : 4 vv.). Zijn bedoeling was dus, dat, als de besnijdenis een bewijs was, dat men tot dit verbond toetrad, ook alleen zij hiertoe behoorden, die zich aan haar onderwierpen. Maar aan Paulus vertoonde zij zich nu in een geheel ander licht. Had God toch Abraham, toen hij nog onbesneden en dus heiden was, de gerechtigheid toegerekend op zijn geloof, dan was dit ook de ware verhouding geweest, waarin God hem tot zich geplaatst had, en moest dus de besnijdenis strekken om daarop het zegel te drukken. Doch dan volgde daaruit ook, dat de ware verwantschap met Abraham niet afhing van de besnijdenis, maar van het geloof, en dat dus allen, die geloofden zooals hij, besnedenen en onbesnedenen, Joden en heidenen, bij God gelijk stonden en gelijkelijk erfgenamen waren der belofte (vs. 9—14) [1]). Ziedaar dus het geloof gehandhaafd als de grondslag der heilrijke gemeenschap met God door Jezus Christus, en het recht der heidenen bewezen om daaraan deel te nemen!

Wat was, verder, de belofte, die God aan Abraham gedaan had? Zij wordt bij herhaling vermeld, en altijd komt zij daarop neer, dat zijn talrijk nakroost in het bezit van Kanaän komen zou (12 : 1 vv., 7, 13 : 14 vv., enz.), maar uit de wijze, waarop Paulus haar toepast, blijkt, dat ook nu de klassieke plaats 15 : 5 vv. hem vooral voor den geest gestaan heeft. Schijnt hij toch daaraan het woord *κληρονομία* in eigenlijken zin genomen ontleend te hebben om er een vaste plaats

---

1) In een vorig opstel (*Theol. Tijdschr.*, 1875, bl. 11) heb ik de gissing geopperd, dat de betrekkelijke waarde, die Paulus, zooals hier blijkt, aan de besnijdenis toegekend heeft, zijn judaïstischen tegenstanders aanleiding gegeven heeft om hem van inconsequentie te beschuldigen, alsof hij nog de besnijdenis predikte (Gal. 1 : 10, 5 : 11). Mij is daarop de tegenwerping gemaakt, dat hij in dat geval wel niet zoo onbedachtzaam geweest zou zijn om nu in den brief aan de Romeinen op nieuw zoo over de besnijdenis te spreken. Alsof Paulus gewoon was te verzwijgen wat hij waar en gewichtig keurde, omdat het kon worden misduid! Integendeel, wat hij b. v. Gal. 3 : 22 over de beteekenis van zonde en wet in de heilsorde Gods geschreven en gepredikt had, mocht anderen aanleiding gegeven hebben om hem te lasteren, alsof hij het kwade wilde laten doen om er het goede uit te doen voortkomen (Rom. 3 : 8), hij aarzelde toch niet het vroeger gezegde zoo krachtig mogelijk te herhalen (5 : 20).

in dit gedeelte van zijn evangelie aan te geven, ook dat hij die belofte aldus formuleert: *τὸ κληρονόμον αὐτὸν* (Abraham) *εἶναι κόσμου*, moet als een interpretatie daarvan worden beschouwd. Wat hij hiermede bedoelt, schijnt mij met genoegzame zekerheid te kunnen worden bepaald. Is het het meest natuurlijk bij *κόσμος* aan de menschenwereld te denken, de tegenstelling van Abraham en zijn nakroost, d. i. de Israëlieten, die haar beërven zouden, beperkt haar dus tot de heidenwereld, zooals dan ook bij soortgelijke tegenstelling 11 : 12 *κόσμος* met *ἔθνη* afwisselt, en zonder nu daarmede te zeggen, dat *wereld* en *heidenen* hetzelfde beteekenen, maakten zeker de Israëlieten zulk een klein gedeelte van de bewoners der aarde uit, dat de overigen wel *de wereld* konden genoemd worden [1]. Derhalve was dit de belofte geweest, die Abraham ontving, dat hij en zijn nakroost de heidenen zouden beërven, d. i. naar de beteekenis, die *κληρονομεῖν*, waarmede ירשׁ vertaald wordt, hier heeft, *in bezit nemen*, *zich onderwerpen*. Maar dat juist was het nu ook, wat God hem bepaald bij die gelegenheid, waarvan Gen. 15 handelt, verzekerd had, want toen was de belofte: „uw nakroost heb ik dit land gegeven," nader omschreven door: „de Kenieten, de Kenizieten" en nog een achttal volksstammen meer (vs. 18 vv.). Nu waren dit zeker alleen die volksstammen, welke zich in het land tusschen Egypte en den Euphraat ophielden, maar naar de uitlegkunde dier dagen lag het voor de hand om hen als vertegenwoordigers van de heidenwereld te beschouwen en dus aan deze in haar geheel te denken [2]. Het spreekt intusschen van zelf, dat Paulus deze *κληρονομία* niet in stoffelijken zin kon opvatten [3]. Waar het geloof van Abraham beschouwd was als het ideaal van het geestelijk leven, en zijne besnijdenis als de waarborg, dat dit voor Jood en heiden beiden noodzakelijk en bereikbaar was, en waar deze *κληρονομία*, zooals hij vs. 13 verzekert, gegrond was niet in de wet, maar in de geloofsgerechtigheid, en dus ook alleen uitgeoefend werd door diegenen uit Abra-

1) Vgl. hierover vooral van Hengel, *Interpr. ep. ad Rom.*, o. d. pl.

2) Vgl. Ps. 2 : 8, Gr. vert., *δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου.*

3) Evenzoo is de belofte van het rustig bezit van Kanaän Ps. 25 : 13, 37 : 11 de verwachting van het *κληρονομεῖν τὴν γῆν* in geestelijken zin geworden Matth. 5 : 5.

hams nakroost en daarbuiten, die de geloofsgerechtigheid van Abraham verkregen hadden, daar kwam dus ook die belofte aan Abraham van de *κληρονομία κόσμου* in hoofdzaak overeen met dat andere woord: *πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε*, en werd zij nog vervuld aan elk, die met goede vrucht arbeidde om die heidenen aan de geloofsgerechtigheid te onderwerpen. Het was de betooning van geestelijke meerderheid, de mededeeling van geestelijken rijkdom, het heerschen met Christus tot onderdrukking van alle ongoddelijke machten (1 Kor. 4 : 8, 15 : 24 vv.), wat eens bij de komst van Christus hun ook recht zou geven om deel te nemen aan het oordeelen der wereld (6 : 2). Wie had hem, Paulus, dan aan te klagen, als hij ook onder de heidenen, en onder hen vooral, het evangelie van Christus predikte?

Het oude verhaal behelsde nog een bijzonderheid, die Paulus hoogst merkwaardig voorkwam tot kenschetsing van de geloofsgerechtigheid. Wat vroeger niet uitdrukkelijk gezegd was, werd later bij herhaling op den voorgrond geplaatst, dat Abraham en Sara reeds 100 en 90 jaren oud waren, toen hun nog geen zoon geboren was, zoodat het naar de gewone orde van zaken onmogelijk gerekend moest worden, dat dit geschieden zou. Toch, zegt Paulus, ofschoon zij reeds zoo goed als verstorven waren, en er wel een levend maken van dooden toe vereischt werd, had Abraham niet getwijfeld, maar zich verzekerd gehouden, dat God ook machtig was te doen wat hij beloofd had (vs. 17—21). Maar werd dit geloof hem tot gerechtigheid gerekend, ziedaar dan, verklaart Paulus, welk geloof daartoe ook in ons vereischt wordt, dit namelijk, dat God onzen Heer Jezus uit de dooden heeft opgewekt, opdat wij zouden gerechtvaardigd worden (vs. 22—25).

Paulus kon zich wel niet sterker over het geloof van Abraham aan de macht van God hebben uitgelaten dan hij deed. Hoe onmogelijk het ook scheen, dat hij nog een zoon zou krijgen, toch was hij *μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει*, *οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ*, ja *πληροφορηθείς*. En als nu iemand hem eens gewezen had op Gen 17 : 17: „Toen viel Abraham op zijn aangezicht, en hij lachte, en zeide in zijn hart: Zal iemand, die honderd jaren oud is, een kind geboren worden, en zal Sara, die negentig jaren oud is, baren?” dan zou hij zich

zeker niet verdedigd hebben met de opmerking, dat het verhaal H. 17 van den Elohist afkomstig was', en dus uit een andere bron geput dan het Jahvistische van H. 15, maar hij zou gedaan hebben, wat pleegt te geschieden, wanneer de dogmatiek optreedt als exegeet, en getracht hebben dit zoo goed mogelijk met het andere in overeenstemming te brengen, zooals ook later daartoe verschillende wegen zijn ingeslagen. Natuurlijk echter zonder goed gevolg.

Is het belangrijk na te gaan, welk gebruik Paulus van de verhalen, die Genesis over Abraham behelsde, maakte, het is niet minder belangrijk te zien, wat hij daarvan ongebruikt gelaten heeft. En dan denken wij terstond aan het verhaal van zijn opoffering van Izaäk (H. 22). Het is onmogelijk, dat hij het over het hoofd gezien heeft. Daartoe was het te uitvoerig, te aangrijpend. De geschiedschrijver zelf had er blijkbaar veel waarde aan gehecht. Ook het nageslacht had het niet vergeten. Het is de eenige bijzonderheid, die Sirach in zijn lof der vaderen van hem opnoemt: *ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός* (44 : 20), en evenzoo laat de auteur van 1 Makk. (2 : 52) Mattathias zijne zonen tot getrouwheid aan de wet vermanen door hen ook op Abraham te wijzen: *Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστὸς, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*; Maar juist de strekking van dat verhaal en het gebruik, dat er dien overeenkomstig van gemaakt was, noopte Paulus om het buiten aanmerking te laten. Het bevel van God om hem zijn eenigen zoon op te offeren wordt er zeker als een „beproeving" voorgesteld, doch niet als een beproeving van zijn geloof, dat God ondanks den dood van Izaäk toch zijn belofte vervullen zou, maar van zijn gehoorzaamheid, om alles, ook het liefste, voor God veil te hebben. Het is dan ook die gehoorzaamheid, die God in hem erkent. En als hij Abraham nu uitdrukkelijk verklaart: „Daarom, omdat gij deze zaak gedaan, en uwen zoon, uwen eenige, niet onthouden hebt, voorzeker zal ik u grootelijks zegenen en uw nakroost zeer vermenigvuldigen . . . , en het zal de poort zijner vijanden erfelijk bezitten. En met uw nakroost zullen zich zegenen alle volken der aarde, *naardien gij mijne stem gehoorzaam geweest zijt* (vs. 16—18, vgl. vs. 12)," dan heeft hij Abraham dus nu rechtvaardig verklaard op grond van deze

daad [1]). In dat licht beschouwt dan ook Sirach dit voorval, als hij op de aangehaalde woorden: *ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός*, laat volgen (vs. 21): *διὰ τοῦτο ἐν ὅρκῳ ἔστησεν αὐτῷ ἐνευλογηθῆναι ἔθνη ἐν τῷ σπέρματι αὐτοῦ, πληθῦναι αὐτὸν ὡς χοῦν τῆς γῆς . . . καὶ κατακληρονομῆσαι αὐτοὺς ἀπὸ θαλάσσης ἕως θαλάσσης, καὶ ἀπὸ ποταμοῦ ἕως ἄκρου γῆς*, zoodat hij dus al wat vroeger reeds aan Abraham beloofd was, nu mede aan deze zijne gehoorzaamheid als hare belooning vasthecht. En als de andere auteur evenzoo handelt met de woorden: *καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*, die hij blijkbaar naar de bedoeling van den Hebr. auteur opvat, dan is bij hem evenals bij Sirach de *πίστις* niets anders geworden dan trouw in het vervullen van Gods geboden. Geen wonder, dat Sirach Abraham dus karakteriseert (vs. 20): *ὃς συνετήρησε νόμον ὑψίστου*, als ware hij een wettische Jood van de latere jaren geweest. Maar geen wonder dan ook, dat een verhaal, dat tot zulk een beschouwing aanleiding gaf en werkelijk ook in dergelijk licht optrad, door Paulus met stilzwijgen werd voorbijgegaan. Het streed lijnrecht met zijn: *τῷ μὴ ἐργαζομένῳ πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην.*

Op nog een bijzonderheid in deze teekening der geloofsgerechtigheid van Abraham moeten wij de aandacht vestigen. Stelt Paulus haar tegenover de gerechtigheid uit werken (vs. 2), hij wijst er ook uitdrukkelijk op, dat de belofte van geestelijke heerschappij over de wereld, die aan Abraham en zijn nakroost gedaan was, niet rustte op de wet, maar op geloofsgerechtigheid, en dat Abraham er dus ook in het eerste geval niet op had kunnen staat maken, daar wet overtreding medebrengt en overtreding openbaring van Gods toorn (vs. 13 vv.), terwijl die belofte eerst dan, als zij rust op geloof en dus geschiedt naar genade, een vasten grond heeft. Maar al plaatst hij dus de eene gerechtigheid tegenover de andere, in zoover als beiden een verschillenden grondslag hebben [2]), en van een verschil-

1) Vgl. 18 : 19, 26 : 5.

2) Het is niet altijd gemakkelijk juist te bepalen, waar Paulus bij *νόμος* aan het wettelijk beginsel en waar aan de Mozaïsche wet gedacht heeft. In de hoofdzaak doet er dit echter dikwijls weinig toe, daar hij geen andere zedewet heeft gekend dan die in de Mozaïsche hare uitdrukking gevonden had (Rom. 2 : 14 v.).

lende betrekking, waarin de mensch zich bewust is tot God te staan, getuigen, hij toont het niet in Abraham aan, dat geloofsgerechtigheid zich nu ook anders in het leven openbaart dan de gerechtigheid naar de wet, en evenzoo de κληρονομία κόσμου er een ander karakter door verkrijgt, m. a. w. dat Abraham dus een man van een geheel anderen geest geweest is dan Mozes. Maar hoe ware dit ook mogelijk geweest, daar de verhalen van Abraham en van Mozes uit denzelfden tijd dagteekenen, en dus ook ongeveer hetzelfde beeld van den Israëlietischen vrome en van den waren Jahvedienst vertoonen, zoodat dan ook de latere Joden als Sirach (45 : 1 vv.) geen wezenlijk onderscheid tusschen beiden maakten? Waren Abraham en Mozes werkelijk vertegenwoordigers van twee perioden van Israëls godsdienstgeschiedenis geweest, dan zou dit integendeel wel het geval geweest zijn.

Dat Abraham werkelijk vóór Mozes geleefd heeft, werd door geen Jood in twijfel getrokken, maar moest er een wezenlijk onderscheid gemaakt worden tusschen zijne gerechtigheid en die van Mozes, dan rezen daaruit hoogst bedenkelijke vragen op over de onderlinge verhouding dezer twee godsdienstbedeelingen. De tegenstand, dien de prediking van Paulus bij de Judaïsten vond, deed ze van zelf ter sprake komen. En was dit ook in de gemeenten van Galatië geschied, het gevaar, waarin zij daardoor verkeerden, om den rechten weg te verlaten, noopte Paulus om in zijn brief hen daarover opzettelijk in te lichten. Wij moeten thans onderzoeken wat hij hun daarover in H. 3 schrijft.

Hij vangt aan met hen opmerkzaam te maken op die rijke ervaringen, die zij te danken hadden gehad aan het πνεῦμα, dat hun was geschonken, en hij denkt daarbij niet alleen aan verschillende δυνάμεις en χαρίσματα, die zich onder hen openbaarden (vs. 5, vgl. 1 Kor. 12), maar ook en vooral aan dat eigenaardig bewustzijn hunner betrekking tot God, dat nu in hen was opgewekt (4 : 6), en aan die schoone richting van hun gemoed en van hun streven, die van een nieuw leven getuigde (5 : 22). Was hun nu dat alles vreemd geweest, voordat hij tot hen gekomen was met de prediking des geloofs, hetzij zij Joden waren of heidenen, hij wijst hen dan op het onmiskenbaar nauwe verband tusschen die prediking en deze

ervaringen, en verwijt hun hun onverstand, dat zij, die met het πνεῦμα aangevangen hadden, nu gingen eindigen met de σάρξ, daar zij de πίστις als bron der ware gerechtigheid wilden laten varen voor wetswerken, die dat niet konden teweegbrengen. En hiermede konden wij meenen, dat Paulus zijn taak vervuld had, daar het geestelijke leven van den mensch zijn besten waarborg heeft in zich zelf, maar de behoeften zijner lezers schenen hem toe nog meer en wat anders te vereischen. De Judaïsten toch hadden dit bij hen op den voorgrond geplaatst, dat alleen de echte kinderen van Abraham behooren konden tot het verbond, dat God met hem gemaakt had, en rekenen op het heil, dat daarbij beloofd was, maar ook, dat die Abrahamskinderen zich onderscheidden door gehoorzaamheid aan de wet van God. En nu wil Paulus hun bewijzen, dat het eerste volkomen waar was maar het laatste niet in dien zin, dien zij er aan hechtten, want dat Abraham zich volgens de Schrift door God zijn geloof tot gerechtigheid had zien toerekenen, en dat dus alleen zij, die uit het geloof als 't ware geboren waren, kinderen waren van Abraham (vs. 6, 7). Wanneer wij de breedvoerigheid, waarmede Paulus in zijn brief aan de Romeinen zijn klassieken bewijstekst toelicht, vergelijken met de korte vermelding daarvan in zijn brief aan de Galatiërs, dan meenen wij daaruit gerust te kunnen opmaken, dat hij dezen reeds bij zijn mondelinge prediking opzettelijk daarover gesproken had, zoodat hij hun slechts het bekende behoefde te herinneren. Maar kon hij dus onderstellen, dat zij den waren zin dier woorden verstonden, hij achtte het daarentegen noodig hen nog meer in te lichten over hetgeen in het bijzonder de heidenen daarom mochten verwachten. Was het toch niet, omdat zij zoo niet allen dan ten minste voor het grootste deel heidenen van geboorte waren, dat die Judaïsten hun zoo ijverig de wet hadden gepredikt?

In Genesis las men, dat God bij herhaling Abraham beloofd had: נברכו בך כל משפחת האדמה (Gen. 12 : 3, 18 : 18). De bedoeling was, dat Abraham zulk een voorspoedig lot zou hebben, dat alle volken der aarde zich dit als het hoogste zouden toewenschen. Zijn naam zou een zegenspreuk zijn (12 : 2). De vorm niph'al, die daar, en de vorm hitpha"el, die elders

op soortgelijke plaatsen voorkomt (22 : 18, 26 : 4, Jerem. 4 : 2), dulden geen andere verklaring. Maar de Grieksche vertaler zette de plaats over, alsof het een phu"al was [1]), met ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη, waarvan dit de beteekenis is, dat alle volken in hem, in zijne gemeenschap, gezegend zouden worden. En zoo had dan ook Sirach die woorden dus opgevat, en daarom geschreven: καὶ ἐν τῷ Ἰσαὰκ ἔστησεν οὕτως διὰ Ἀβραὰμ τὸν πατέρα αὐτοῦ εὐλογίαν πάντων ἀνθρώπων καὶ διαθήκην (44 : 22). Het lag dan wel voor de hand, dat Paulus er denzelfden zin aan hechtte, en daarbij evenals Sirach aan een geestelijken zegen dacht, doch het was niet zonder opzet, dat hij niet aan Gen. 12 : 3 πᾶσαι αἱ φυλαί maar aan 18 : 18 en de overige pll. πάντα τὰ ἔθνη ontleende [2]), en buitendien de woorden τῆς γῆς wegliet, waardoor ἔθνη meer de religieuze beteekenis van *heidenen* ontving. En waarin bestond nu die εὐλογία? Het is niet hetzelfde als de rechtvaardiging uit geloof, maar, zooals vooral uit vs. 9 duidelijk blijkt, een gevolg daarvan. Ook geeft vs. 14 geen grond om het met het bezit van het πνεῦμα te vereenzelvigen, want het tweede lid van dat vs., waar *wij*, d. i. de Christenen in het algemeen, het subjekt is, is geen epexegese van het eerste. Maar werden de heidenen *in* (vs. 8) en *met* (vs. 9) Abraham gezegend, dan is ook de εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ (vs. 14) de zegen, die aan Abraham zelven beloofd was, en dan wordt daarmede de κληρονομία bedoeld, waarmede God hem begunstigd had (vs. 18), waarom dan ook het echte nakroost van Abraham, hetzij Jood of Griek, zich als naar de belofte κληρονόμοι mocht beschouwen (vs. 29). En welke andere ἐπαγγελία kon ook behalve aan Abraham geacht worden aan zijn σπέρμα bij uitnemendheid, d. i. aan Christus, gegeven te zijn (vs. 16, vgl. vs. 19 τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται)? Waarin nu die κληρονομία bestaat, zegt Paulus t. d. pl. niet uitdrukkelijk, maar nemen wij in aanmerking, dat hij den κληρονόμος 4 : 1 beschouwt als rechtens — zoo al niet altijd nog werkelijk — „heer van alles," en 4 : 7 verklaart, dat zij werkelijk zoon van God en dus ook κληρονόμος διὰ θεοῦ zijn, dan heeft hij zeker aan die geestelijke

---

1) Vgl. o. a. Richt. 5 : 24, 2 Sam. 7 : 29. Zie verder Kuenen, *De prof. onder Isr.*, dl. II, bl. 121.

2) Hand. 3 : 25, waar ook op deze belofte gewezen wordt, staat π. αἱ πατριαὶ τῆς γῆς.

heerschappij, aan dat βασιλεύειν met Christus gedacht, waarvan hij ook Rom. 4:13 en elders gewaagt. Het spreekt intusschen van zelf, dat het bezit dezer κληρονομία het bezit van het πνεῦμα onderstelt, evenals dit het gerechtvaardigd zijn uit geloof.

Maar al was Abraham dus den heidenen een zekere waarborg, dat ook zij de rechtvaardiging uit geloof, den geest en den beloofden zegen mochten verwachten, daarmede was nog de tegenwerping niet weerlegd, die de Judaïsten ongetwijfeld ook de Galatiërs hadden doen hooren, dat de wet toch door God gegeven was en zij dus verplicht waren die te volbrengen, en dat wie dit niet deed, vervloekt was, naar het woord Deut. 27:26: ἐπικατάρατος πᾶς ὅς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά, terwijl integendeel bij hare stipte betrachting het woord uit Levit. 18:5: ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς, hun het heerlijkste loon beloofde. Nu was Paulus er ver van af het groote gewicht dier tegenwerping te ontkennen of zelfs te verkleinen, want hij stemde het ten volle toe, dat die wet door God gegeven was, en dat *wet* en *geloof* niet samengingen maar twee geheel verschillende en strijdige beginsels waren. Het stond dus niemand vrij zich op eigen hand van die wet te ontslaan. Zelfs was het daartoe niet voldoende om zich op de Schrift te beroepen, die met het woord: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται (Hab. 2:4), het zelve onbewimpeld verklaarde, dat niemand bij God gerechtvaardigd wordt door de wet. Men moest er rekenschap van kunnen geven, wat dan Gods bedoeling met die wet was geweest, en waarom men haar niet langer behoefde te volgen. En dit is het, wat Paulus nu den Galatiërs wilde aantoonen.

Al was de wet van God afkomstig, zij droeg de kennelijke blijken, dat zij slechts een voorbijgaande bestemming had, en wel in *haren aard*, en in *den tijd* wanneer, en *de wijze* waarop zij gegeven was [1]). In *haren aard*: God had de belofte ge-

---

1) Men verschoone het, wanneer ik hier kort herhaal, wat ik bij een vroegere gelegenheid in het midden gebracht heb. De volledigheid eischte het. Overigens is het wellicht niet overbodig te doen opmerken, dat hier niet gesproken wordt van hetgeen Paulus werkelijk van de wet heeft verloost, maar alleen van de dogmatische gronden, die hij daarvoor in dezen brief aanvoert.

geven aan Abraham en aan zijn *σπέρμα*, d. i. Christus. Die belofte rustte op genade (vs. 18). Maar indien God haar nu later verbonden had aan de wet, welker maatstaf in doen gelegen was (vs 12), dan zou hij lijnrecht met zich zelven in strijd gekomen zijn, en dat was immers niet denkbaar (vs. 15, 16)? In *den tijd*, wanneer zij gegeven was: Toen dit geschiedde, waren er reeds 430 jaren verloopen, sedert God Abraham met de belofte begunstigd had (vs. 17). Was zij daartoe noodig gekeurd, waarom had God haar dan nu eerst uitgevaardigd? In *de wijze*, waarop zij gegeven was: God had het niet rechtstreeks gedaan, maar met gebruikmaking van engelen en verder door middel van een tusschenpersoon (vs. 19). Maar is hetgeen God verordent onveranderlijk, omdat hij zich zelven gelijk blijft, wanneer daarentegen een tusschenpersoon optreedt, dan heeft men een zeker bewijs, dat hier geen innerlijk geheel gevonden wordt (vs. 20).

Was dus de wet wel van God afkomstig, maar toch slechts van een voorbijgaande bestemming, waarin was deze dan gelegen? Niet om de ware gerechtigheid aan te brengen, want daartoe was zij onmachtig, omdat zij een wet was (vs. 21), maar om mede te werken tot het vervullen der belofte. Had toch naar de Schrift de zonde zelve daaraan dienstbaar moeten zijn, dat de belofte alleen aan zulken die geloofden geschonken werd (vs. 22), de wet had den mensch in bedwang moeten houden, totdat de bepaalde tijd daarvoor aangebroken was (vs. 23 vv.).

Maar hoe kon men nu zeker zijn, dat die tijd thans aangebroken was en de wet hare heerschappij verloren had? God had zijnen Zoon gezonden, die, hoewel als een gewoon mensch onder de heerschappij der wet geboren, toch door het bezit van Gods geest werkelijk boven de wet stond, en dat had hij gedaan, opdat die nu degenen, die onder de wet waren, van hare heerschappij bevrijden zou, en — wat het gevolg is van het bezit des geloofs — tot zonen Gods verheffen (4 : 4 vv.). En van die heerschappij der wet had Christus hen bevrijd, omdat hij ze bevrijd had van haren vloek (3 : 13) [1]). Had God

---

1) Paulus gebruikt hier den aoristus, omdat hij denkt aan een bepaald feit, dat eens had plaats gehad en waaraan die zegen van de verlossing verbonden was ge-

aan Abraham op zijn geloof een *zegen* beloofd, de wet had op de overtreding van hare geboden den *vloek* bedreigd [1]). Maar nu de mensch haar werkelijk overtreden had en dus die vloek op hem rustte, had Christus door het vrijwillig ondergaan van den kruisdood, waarvan geschreven stond: *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου*, dien vloek op zich genomen. Daarmede was aan haar eisch voldaan, maar zij had nu ook voor Christus, en gevolgelijk voor degenen, die met hem één werden door het geloof, haar recht van bestaan verloren. En was zij vervallen, dan stond zij ook niet langer in den weg om den zegen van Abraham aan de heidenen te brengen in Christus Jezus, en dan konden dus ook allen die geloofden den geest ontvangen, die beloofd was (vs. 14, vgl. Rom. 7 : 1 vv.).

Het behoort niet tot den kring dezer studie, om in nader onderzoek te treden over de wijze, waarop Paulus zich het verband tusschen deze zelfopoffering van Christus en hare heilrijke vrucht gedacht heeft. Dit alleen meen ik er nog te mogen bijvoegen, dat men mijns inziens, bij de beoordeeling van hetgeen hij al of niet kan gesteld hebben, hem dikwijls veel te veel naar moderne rechtsbegrippen heeft laten redeneeren. Wat de Israëliet als het recht van Jahve beschouwen kon, blijkt uit het verhaal, dat eens tijdens de regeering van David een hongersnood het land drie jaren lang had geteisterd, en dat, toen Jahve verklaard had, dat die het gevolg was van een bloedschuld, die op het land rustte, omdat Saul den eed aan de Gibeonieten gezworen verbroken had, zeven afstammelingen van Saul gedood werden en opgehangen „voor het aangezicht van Jahve," en dat daarop „God den lande verbeden" werd (2 Sam. 21 : 1—14). Hoeveel verschil nu ook overigens tusschen die beide gevallen bestaan mocht, dit blijkt

weest. Had hij den voortdurenden zegenrijken indruk, dien Jezus' kruisdood maakt op degenen, die gelooven, bedoeld, hij had in het praesens gesproken. Vgl. ook 4 : 5.

1) Paulus heeft 3 : 10 de woorden der Gr. vert. van Deut. 21 : 23: *κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ* veranderd in *ἐπικατάρατος* om daardoor den terugslag op het *ἐπικατάρατος πᾶς ὃς κτλ.* van Deut. 27 : 26 volkomen te maken. Verviel nu daardoor *ὑπὸ θεοῦ*, ten onrechte beweert Bähr (in *Theol. Stud. u. Krit.*, 1849, S. 928 f.), dat Paulus die woorden opzettelijk wegliet, om dien vloek niet aan God toe te schrijven. De vervloeking *ἐπικατάρατος* komt toch evenals de zegenspreuk *εὐλογημένος* zonder meer menigmaal in het O. V. (b. v. Deut. 27 en 28) voor, en doet zoowel als dit altijd denken aan iets dat van *God* te wachten was.

toch, dat Paulus evenzoo leeren kon, dat nu wij, zoovelen uit werken der wet waren, onder den vloek lagen, Christus, toen hij zich voor ons aan het kruishout liet ophangen, een vloek voor ons geworden is, en dat God daarop dien vloek van ons heeft weggenomen.

Heb ik niet zonder grond beweerd, dat er gewichtige bezwaren bestaan tegen de exegetische verklaring, die Paulus van de verhalen geeft, die Genesis over Abraham bevat, en in het geheel van zijn dogmatische opvatting van dien stamvader, ik meen er nu te mogen bijvoegen, dat zijn historische rechtvaardiging van zijn oordeel over de wet evenzoo den toets van een geschiedkundig onderzoek niet zou kunnen doorstaan. Of hoe kon het, vragen wij, de bestemming der wet zijn om in die groote periode tusschen Abraham en Christus Israël in bedwang te houden, terwijl zij toch eerst 430 jaren na Abraham gegeven was? Had zijn geloofsgerechtigheid zijn nakroost niet gekenmerkt, hoe had het dan toch al dien tijd die wet kunnen ontberen? Of zou Paulus soms die bedenking niet hebben gevoeld, omdat de geheele geschiedenis van het voorgeslacht tusschen de aartsvaders en den uittocht uit Egypte een onbeschreven blad was, en Israël juist tijdens de wetgeving een verwilderd en weerbarstig volk bleek te zijn geweest [1])? En was, om niet meer te noemen, de periode, die toen aanving, die van de uitsluitende heerschappij der wet, hoe kon dan David over de gerechtigheid des geloofs zich op zulk een wijze hebben uitgelaten, dat hij toonde een volslagen geestverwant van Abraham te zijn?

Men zou zich vergissen, indien men meende, dat ik op deze bezwaren met nadruk de aandacht vestig, alleen of vooral om over de bewijsvoering van Paulus kritiek uit te oefenen, want dat zou weinig waarde hebben; maar dit wilde ik daardoor doen uitkomen, dat, hoe gebrekkiger de redeneering van Paulus ons blijkt te zijn, wij des te meer gedrongen worden om te beweren, dat zijn godsdienstige overtuiging zelve werkelijk een geheel anderen grond gehad heeft, waarop zij rustte. Maar waarom dan, vragen wij, tot die bewijzen de toevlucht

---

1) Vooral Deut. 9 wordt Israëls zedelijke toestand te dien tijde zoo zwart mogelijk geschilderd.

genomen? Het was, omdat hij er behoefte aan gevoelde zijn evangelie te rechtvaardigen *voor anderen* en *voor zich zelven*. De Galatiërs waren niet in het rustig bezit gebleven van het evangelie, dat zij van Paulus ontvangen hadden, maar Judaïsten hadden het fel bestreden, en Paulus kon niet nalaten de aangevallenen bij te staan. Nu heeft zeker een zedelijk-godsdienstige waarheid geen beter bewijs dan hetwelk zij zelve aflegt in de zedelijke bewustheid van wie haar belijden en in de vruchten, die zij draagt, maar deze verdediging werkt op tijd, en zou ook niet rechtstreeks de theologische tegenwerpingen getroffen hebben, die de Judaïsten hadden gemaakt. Paulus was dus wel genoodzaakt zijn verdediging te voeren op hetzelfde terrein, waarop de aanval had plaats gehad. Maar daarvan was hij ook niet afkeerig, want hij had er ook behoefte aan zijn verkregen overtuiging voor zich zelven te rechtvaardigen, en als een zeer ontwikkeld en geleerd Israëliet had hij dit ook op die wijze gezocht. Daarom was de vorm zijner bewijsvoering dikwijls eigenaardig joodsch, ofschoon anders de methode, die hij volgde, volstrekt niet ongewoon te noemen is. Terwijl de wetenschap niet aarzelt de nieuwheid harer resultaten te doen uitkomen, pleegt de godsdienst zich te beroepen op zijn ouderdom. Schijnt toch een zedelijk-godsdienstige overtuiging, hoe ouder zij wordt, des te meer waarborg op te leveren, dat zij in het wezen van den mensch gegrond is en zijn ware behoeften vervult, of, meer dogmatisch uitgedrukt, dat zij van God afkomstig is, en wekt daarom iedere wijziging van haar terstond argwaan van willekeur op, men pleegt er zich dan met te meer vertrouwen aan over te geven, hoe meer men hare overeenkomst met die, welke in oude tijden gold, meent op te merken. Trad zoo de Reformatie niet op met de bewering, dat zij niets anders was dan de herstelling van het oorspronkelijke Christendom? Maar zoo greep Paulus dan ook de gelegenheid hem geschonken gretig aan om dit in het licht te stellen, dat de rechtvaardiging uit geloof, die hij gepredikt had, reeds Abraham had gekenmerkt, zoodat dus zijn evangelie in den grond de oude echte aartsvaderlijke godsdienst was [1]). Maakte hij zich daarbij aan louter

1) Nog verder was de Jahvist gegaan, die zelfs de geschiedenis altereerde en den Jahvedienst tot Enos terugdagteekende (Gen. 4 : 26). Vgl. Knobel, o. l. pl.

willekeur schuldig? Volstrekt niet. In die geschiedenis spiegelden zich werkelijk tot zekere hoogte de gedachten af, die hem bezielden, maar al hebben nu die teksten op den dogmatischen vorm zijner overtuiging een merkwaardigen en blijvenden invloed uitgeoefend, zij zelve was toch daaruit niet ontstaan.

Wanneer wij het Israëlietische godsdienstige leven beschouwen, dan merken wij daarin twee richtingen of stroomingen op, die wij de religieus-zedelijke en de wettisch-zedelijke, of de idealistische en de empirische, of — om Paulinisch te spreken — die van het πνεῦμα en die van de σάρξ zouden kunnen noemen. Ofschoon de eene meer heerschende was in den eenen tijd dan in den anderen, en bij name de eerste in dien der groote profeten der 8e eeuw en de tweede in de na-exilische periode, was echter geen van beiden aan eenigen tijd uitsluitend verbonden. Evenzoo mocht de eene mensch zich meer door de eene onderscheiden dan de ander, in niemand was toch een van beiden geheel belichaamd. De eerste kenmerkte zich door een diep gevoel van behoefte aan rechtstreeksche gemeenschap met God. Bij haar was alles van God, door God, tot God. Van hem kwam alles, goed en kwaad, rijkdom, armoede, wijsheid en gerechtigheid. Zijn genadig welbehagen was de bron van allen zegen. Hij moest bij alles worden verheerlijkt. Op het διδόναι δόξαν τῷ θεῷ kwam het aan. Ootmoed was de hoofddeugd van den mensch. En werd daarom wat hoog was bij de menschen licht een gruwel bij hem geacht, men was ook wel geneigd om bij het vertrouwen op hem de natuurlijke orde der dingen niet langer in aanmerking te nemen. Het was *de richting van het geloof* [1]). Maar daarbij gevoelde men er dan ook behoefte aan om zich een hooger ideaal te vormen en zich een hooger doel voor te stellen dan het alledaagsche en conventioneele, en gaf men zich vrij over aan de edelste aspiratiën van den menschelijken geest, of, gelijk men het placht uit te drukken, liet men zich leiden

---

1) Zie o. a. Jes. 28: 16, Jerem. 9: 23 v., 17: 5, 7. Vgl. Hoekstra, *Des Christens Godsvrucht*, bl. 45 vv. Eigenaardig is het woord van Jesaja tot Achaz (7: 9): אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ, dat men met behoud der woordspeling zou kunnen vertalen: „Zoo gij niet vertrouwt, gij wordt niet gebouwd."

door den geest, dien God uitstortte. De andere richting daarentegen kenmerkte zich door het streven om het godsdienstige ideaal in bepaalde vormen uit te drukken, het godsdienstig leven door uitvoerige voorschriften te regelen, de godsvereering aan vaste instellingen te verbinden, en terwijl zij aan het goddelijk gezag, waarmede dat alles verordend zou zijn, een groote kracht en invloed toeschreef, verwachtte zij ook van de stipte nakoming daarvan het hoogste heil. Het was *de richting van de wet*. Paulus was als idealist en mysticus van nature meer tot de eerste geneigd, maar door zijn opvoeding en den heerschenden geest zijns tijds vooral tot de tweede verwezen geworden. Daaruit moest een worsteling in hem ontstaan. Een man als hij moest zich onder de macht der wet als in een kerker gevoelen, terwijl hij zich toch van die wet niet durfde ontslaan, omdat hij geloofde, dat zij van God was; maar geen wonder dan ook, dat, toen hij nu tot het inzicht gekomen was, dat God zelf aan haar een einde gemaakt had door Christus, hij nu eerst zich dát als de ware gerechtigheid ontsloten zag, waarvan de grond niet gelegen was in het uiterlijk doen van den mensch — dat hij zich nu in rechtstreeksche, vertrouwelijke betrekking tot God geplaatst gevoelde, wat hij noemde de *υἱοθεσία* ontvangen, — en dat zijn geest zich nu met edele veerkracht ontplooien kon, wat in zijn spraakgebruik de gave van het *πνεῦμα* heette, want bij de supranatureele en wettelijke vormen van het denken, dat dien tijd eigen was, was het natuurlijk, dat Paulus, als hij de verschillende openbaringen van het nieuwe leven, dat hij zich door Christus bewust geworden was, dogmatisch bepaalde, ze als afzonderlijke, elkander opvolgende heilsdaden Gods beschreef. Maar zag hij nu in Israëls voorleden terug, dan moest hem ook wel een man als Abraham treffen, in wien zeker het geloof meer op den voorgrond trad dan het wettelijke, terwijl hij daarentegen de wet, die hem zoo zeer beklemd had, eerst zag aanvangen met Mozes [1]). Hoeveel weerklank nu echter wat van Abraham getuigd was: „En Abraham geloofde God en het is hem tot

1) Het is opmerkelijk, dat, ofschoon Paulus van geen kritiek als de hedendaagsche wist, hij toch overeenkomstig hare resultaten den voorbode van dat godsdienstige leven, dat hij aan Christus dankte, de wetgeving niet zag volgen maar voorafgaan

gerechtigheid gerekend," bij hem vond, de bedoeling van den auteur, dat God dit geloof van Abraham beschouwde als *een blijk* zijner gerechtigheid, kon hem niet voldoen. Hem moest het geloof het één-en-al zijn en die gerechtigheid zelve, die de wet niet had kunnen teweeg brengen. Maar terwijl hij dan nu als onwillekeurig dat woord ook in dien zin opvatte en in Abraham het echte type zag van dat *διδόναι δόξαν τῷ θεῷ* (Rom. 4 : 20), liet hij van zelf buiten rekening, wat in zijne geschiedenis daarmede niet in overeenstemming te brengen was. En is den mensch een geest van organiseeren eigen, hij weefde zich dan nu ook uit de draden der geschiedenis een goddelijk heilsplan van Abraham tot Christus, en waar zij ontbraken liet de exegese dier dagen hem niet verlegen om ze te vinden. Wat kon hem een machtiger wapen tegen de Judaïsten schijnen, voor wie het hoogste was Abraham toe te behooren, omdat daarvan het deelgenootschap aan Gods verbond afhing, en wat bood tevens aan zijn eigen dogmatische eischen grooter voldoening aan?

Op dit laatste wensch ik nog bijzonder de aandacht te vestigen. Had hoogstwaarschijnlijk Abrahams geschiedenis bij Paulus reeds vroeg luiden weerklank gevonden en zijn ideaal streven mede helpen voeden, nu hij zich door Christus gerechtigd zag om zich daaraan vrij over te geven, lag het hem voor de hand om de eigenaardige uitdrukkingen, die hij daarvoor in deze geschiedenis aantrof, aan te grijpen om zijne nieuwe dogmatische overtuiging te formuleeren. Woorden en phrasen als *πίστις*, *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* en het daarmede verwante *δικαιοῦσθαι*, en *κληρονομία* werden nu voor hem de dragers van ideeën, die er deels in lagen, deels door hem in werden gelegd, maar die nu ook, zooals het pleegt te gaan, door hare verbinding weder nieuwe gedachten opwekten. Van daar, dat b. v. *κληρονομία*, dat als vertaling van het Hebr. ירשׁ oorspronkelijk van het beloofde *bezit* van Kanaän gebruikt was en door Paulus op het bezit van geestelijke heerschappij was toegepast, later met de *υἱοθεσία* in betrekking gedacht door hem ook in zijn eigenlijke beteekenis van *erfenis* werd opgevat, en er zich daardoor deze aaneenschakeling van denkbeelden vormde: „kinderen Gods, dus ook erfgenamen Gods en medeërfgenamen van Christus (Rom. 8 : 17, vgl. Gal. 4 : 7)." Alsof anders het

genot van het erfrecht niet afhankelijk pleegt te zijn van den dood des erflaters! Wel een bewijs, dat dit woord door Paulus niet zelf gekozen, maar van elders ontleend was [1]). Maar evenzoo blijkt het, dat de geschiedenis van Abraham bij Paulus wel invloed gehad heeft op den vorm, maar niet op den inhoud van zijn dogma van de rechtvaardiging, wanneer wij letten op de onjuiste wijze, waarop hij het formuleert, als hij het met Abraham in verband brengt. Is toch in deze leer dit de hoofdzaak, dat het geloof, hetwelk de rechtvaardiging aanneemt, een levensbeginsel wordt, omdat het de innigste vereeniging met Christus en het voertuig van zijn geest is, het zou dan daarmede overeenstemmen, als hij sprak van het geloof in Gods genade, die den mensch rechtvaardigt door Jezus Christus, wien hij daartoe heeft opgewekt, of van het geloof in Jezus Christus, die door God tot onze rechtvaardiging opgewekt is. Dan zou het geloof zijn ethische strekking behouden. Maar nu Paulus Rom. 4 : 23 vv. in dat geloof van den Christen een tegenhanger ziet van het geloof van Abraham aan de almacht van God, die hem en Sara, hoewel zij nagenoeg verstorven waren, nog oudervreugde schenken kon, en het daarom formuleert als het geloof in God, die door zijn almacht Jezus opgewekt heeft, wat strekken moest tot onze rechtvaardiging, nu wordt de nadruk gelegd op het erkennen van Gods physieke macht, en dat, evenals bij Abraham, verklaard voor ons de ware gerechtigheid te zijn. En al voegt hij daar nu bij, dat die opwekking van Jezus geschied is tot onze rechtvaardiging, het valt, dunkt mij, in het oog, dat in dit verband het geloof niets anders wordt dan de toestemming van een historisch feit en de aanneming eener op goddelijk gezag verkondigde leerstelling [2]).

Wij weten niet, welken indruk deze bewijsvoering van Paulus ten gunste van de leer der rechtvaardiging op de eerste lezers van zijne brieven gemaakt heeft, maar hiervan kunnen wij ons wel verzekerd houden, dat, zoo zijn evangelie niet reeds weerklank gevonden had in hun gemoed, zij hen daar-

1) Fijner en liefelijker is het beeld in de bekende gelijkenis Luk. 15, waar de vader tot zijn zoon zegt (vs. 31): „Kind! gij zijt altijd bij mij, en al het mijne is het uwe."

2) Anders oordeelt hierover Pfleiderer, *Der Paulinismus*, S. 168.

voor wel niet gewonnen, of daartoe teruggebracht zal hebben, want een zedelijk-godsdienstige overtuiging, zooals die zich in zijn leer van de rechtvaardiging uit geloof uitdrukt, heeft geheel andere gronden dan het resultaat van een exegetisch en historisch onderzoek, al ware dit op zich zelf onberispelijk. Historia illustrat, non probat. Hoeveel te minder was dat dus te wachten, als de dogmatiek het onderzoek had beheerscht! Maar wat wij van de eerste lezers niet weten, dat is ons wel bekend van een tweetal merkwaardige mannen, die 30 of 40 jaren later hebben geschreven, de een tot zekere hoogte geestverwant, de ander een tegenstander van Paulus, die beiden ten minste zijn brief aan de Romeinen hebben gekend, en ook beiden met hem aan Abrahams geschiedenis een niet geringe godsdienstige waarde hechtten, t. w. de auteur van den Hebreërbrief [1]) en die van den Jacobusbrief. De eerste, in hoevele opzichten ook met Paulus overeenstemmend, dacht zich toch de behoudenis niet als een gevolg van een rechtvaardiging uit geloof, want „het geloof" was hem ook niet, zooals dezen, geloof in Christus, maar de overtuiging van een onzichtbare geestelijke wereld, en nader de overtuiging, dat God bestaat en een belooner wordt voor wie hem zoeken (11 : 1, 6). Op dat standpunt was Abraham hem ook niet *de vader* der geloovigen, maar zag hij een doorluchtige rei van geloofshelden voor zich van Abel af tot Jezus toe, den voorganger en volmaker des geloofs (12 : 1, 2), en daaronder stond Abraham op ééne lijn met Mozes. Maar had Paulus nu Abrahams offerande van Izaäk onvermeld gelaten, híj hechtte er daarentegen groote waarde aan, — niet omdat hij er met den Hebreeuwschen auteur een schitterende proeve van Abrahams gehoorzaamheid in zag, maar — omdat Abraham daarin de kracht van zijn geloof, d. i. van zijn vertrouwen op de belofte van God, die aan dien zoon verbonden was, aan den dag had gelegd. Door zulk een geloof toch was men, leerde hij, Gode welgevallig (11 : 8—19, vgl. 6 : 15). Hoe veel of weinig hij nu overigens van Paulus verschillen mocht, dit blijkt hier ten

1) Dat ook deze den brief aan de Romeinen gekend heeft, schijnt mij o. a. te blijken uit het woord *νενεκρώμενον*, dat hij van Abrahams lichaam gebruikt (11 : 12), en dat niet in het O. V. voorkomt en bij de classici zeldzaam is, maar door Paulus juist bij deze gelegenheid van Abraham gebezigd was.

minste duidelijk, dat deze hem door zijne exegetische en historische beschouwing van Abrahams geschiedenis niet had kunnen winnen voor zijne leer van de rechtvaardiging uit geloof [1]). En dat was evenmin bij den anderen auteur het geval geweest, maar scheen dezen die leer van Paulus zelfs hoogst bedenkelijk toe, hij achtte zich dan ook verplicht tegen die bewijsvoering op te komen (2 : 14—26). Bij zijn gelijkvloersche levensopvatting het *μὴ ἐργάζεσθαι πιστεύειν δὲ* van Paulus niet begrijpende, verzekerde hij daarentegen, dat het *πίστιν ἔχειν ἔργα δὲ μή* — zooals hij het minder juist verklaarde — geen heil aanbrengen kon, en als hij nu de tegenwerping van Paulus, dat hij aan een geloof dacht, dat de noodzakelijke bron van daden was, bestreden had met hem zijn eigen geloofswoord: *ὁ θεὸς εἷς ἐστιν*, voor te houden [2]) en hem op de demonen te wijzen, die dit ook geloofden en toch, omdat zij geen werken hadden, sidderden bij de gedachte aan het oordeel, dat hen wachtte, dan meende hij hem verder het voldingend bewijs te leveren, dat de mensch uit werken gerechtvaardigd wordt, door hem Abraham te herinneren, die zijn zoon Izaäk opofferde. Het had Paulus dus niet gebaat, dat hij dit feit met stilzwijgen voorbijging, zijn tegenstander wist er een zeer geschikt gebruik van te maken, en al was nu ook zijn exegese hierin niet van gewrongenheid vrij te pleiten, als hij, geheel in den trant van den auteur van 1 Makk., het schriftwoord, waarvan Paulus uitgegaan was: *ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*, op dat eerst later

1) Hij volgt H. 10 : 38 Paulus ook niet in zijn verklaring van Hab. 2 : 4, die met zijn eigenaardige opvatting van Gen. 15 : 6 nauw samenhangt. Zie boven bl. 53 nt. 2. Wat hij er geschreven vond, blijkt uit H. 11, dat er een commentaar op bevat.

2) Heeft de auteur van dezen brief ongetwijfeld Rom. 3 en 4 voor oogen gehad, het komt mij zeer waarschijnlijk voor, dat hij ook vs. 19 zinspeelt op Rom. 3 : 30, alsmede, dat hij die woorden van Paulus in denzelfden zin opvat, als waarin deze ze bedoeld had (vgl. boven bl. 49 nt. 1, en Jac. 1 : 17). Er kon toch wel geen nauw verband gedacht worden tusschen vrees voor Gods oordeel en de erkenning, dat er maar één god is, maar wel tusschen zulk een vrees en de overtuiging, dat hij innerlijk één is en dus zichzelven gelijk blijft, ook in zijn oordeelen en richten, en alleen dan, als hij zich zulk een verband gedacht heeft, kon hij met eenigen schijn van recht zich hierop beroepen ten bewijze, dat de stelling: „het geloof behoudt!" onwaar was. Heeft hij nu op Rom. 3 : 30 gezinspeeld, dan ligt er ook een bijzondere nadruk op het *τὸ πιστεύειν*, omdat hij dan hiermede Paulus wil verwijzen naar een bepaalde belijdenis, die hij zelf afgelegd had.

voorgevallen feit toepaste, het valt niet tegen te spreken, dat hij in zijn opvatting van dat woord getrouwer dan Paulus gebleven was aan de bedoeling van den Hebr. auteur, die bij „gelooven" evenals hij dacht aan het aannemen van en vertrouwen op Gods belofte. Maar wat had hij er bij gewonnen? Het exegetisch betoog van Paulus mocht blijken gebrekkig te zijn, de zedelijk-godsdienstige waarheid zelve, waarvan zijn prediking uitging, had daar niet op gerust en was ongedeerd gebleven.

Dordrecht, A. H. Blom.
Juli 1879.

OVER HINDERNISSEN HEEN.

Onder den geestigen titel *ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα* heeft Prof. S. A. Naber in het Tijdschrift Mnemosyne, jaargang 1877, een aanzienlijk getal van conjecturen ter verbetering van den tekst des N. T. ten beste gegeven. En in den volgenden jaargang voegde hij, onder het opschrift *δεύτερον αὖθις*, eene nieuwe reeks daaraan toe. Het wordt meer dan tijd dat wij, theologen, den hoogleeraar voor deze rijke gift — het geheel bevat niet minder dan 93 nummers — onzen dank brengen; meer dan tijd ook dat wij onzen lezers van een arbeid, voor hen zoo belangrijk, eenig verslag geven. Immers het is zeer te vreezen dat lang niet allen er reeds kennis mee hebben gemaakt, daar het genoemde Tijdschrift bepaaldelijk voor literatoren is bestemd. Daarom betreuren wij het dat deze zoo goed geoefende wedlooper, toen hij zich gereed maakte om met vlugge vaart over de soms wijdgapende kloven heen te springen die den uitlegger van het N. T. niet zelden verhinderen zijnen weg te vervolgen, niet een grooter publiek als getuige heeft opgeroepen. Eene afzonderlijke uitgave van deze conjecturen zou zeer zeker aanstonds de opmerkzaamheid ook van onze godgeleerde wereld hebben getrokken. Misschien biedt zich de gelegenheid daartoe nog wel aan, als de heer N. met een *τρίτον αὖθις* ons komt verblijden en dan besluit den ganschen schat als één geheel in het licht te zenden. Maar wellicht zijn wij met deze wenschen onbescheiden en gaan wij op onze beurt, in een anderen zin *ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα*. Hoe het zij, ik meen dit verwijt niet op mij te laden, wanneer ik te dezer plaatse de aandacht vestig op hetgeen mij in deze verzameling als het

gewichtigste aantrekt, dat, zooveel mij wenschelijk voorkomt, toelicht, of ook de bedenkingen, die mij verhinderen dezen bewonderingswaardigen δρομεύς op den voet te volgen, ter overweging aanbied.

Onweerstaanbaar word ik meegesleept — om met deze conjectuur aan te vangen — door het aangeteekende op Gal. 2: 11 (L). „Refert Paulus" — zoo de heer N. — „de controversia cum Petro: *κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην ὅτι κατεγνωσμένος ἦν. In faciem ei restiti, quia* reprehensibilis *erat*, ut est in vulgata editione. Estne *κατεγνωσμένος reprehensibilis?* Nemo dixerit." Wij ook niet. Het participium passivum laat geene andere vertaling toe, dan deze: omdat hij veroordeeld was. Maar dat iedere poging mislukken moet om hier aan deze woorden een draaglijken zin te hechten, dit heeft nog onlangs Dr. A. H. Blom duidelijk aangetoond (Theol. Tijdschr. 1879 bl. 359). Minder afdoende is, naar mijne schatting, het beroep door dezen geleerde gedaan op 2 Kor. 10 : 10 tot staving van het recht om het participium passivum in de beteekenis van een adjectivum verbale op te vatten, en dan te vertalen: te veroordeelen, veroordeelenswaard. In het door Paulus aangehaalde gezegde zijner tegenstanders: ἡ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος, zie ik geene enkele reden om aan het deelwoord een anderen zin toe te kennen, dan de grammaticale vorm eischt en waarin Paulus zelf het gebruikt 1 Kor. 1 : 28. Gelijk daar τὰ ἐξουθενημένα niets anders beteekenen kan, dan het verachte, juister nog: het geminachte, dat wat [door de wereld] gering geschat wordt, of eigenlijk: pleegt te worden, zoo verhindert niets om ook hier deze onmiskenbare beteekenis van het participium tot haar recht te laten komen. Te Korinthe wordt in ongunstigen zin over Paulus gesproken. Men zegt: „de lichamelijke tegenwoordigheid is zwak en", zoo zegt men verder, „het woord [is] ἐξουθενημένος." Zouden nu de laatste woorden doelen op „een oordeel dat Paulus' tegenstanders meenden over hem te moeten vellen?" Indien ja, dan komt wat zij tegen den Apostel hadden letterlijk vertaald hierop neder: „de lichamelijke tegenwoordigheid is zwak en het woord is te minachten." Maar het valt in het oog hoe mat dit tweede verwijt volgt op het eerste. Waarom niet: „de lichamelijke tegenwoordigheid is zwak en het woord

geminacht, d. i. *pleegt geminacht te worden?*" Te Korinthe klaagde men dan m. a. w. „wie Paulus persoonlijk ontmoet vindt hem zwak, wie hem hoort heeft geringen dunk van zijn woord." Het een sluit zich volkomen goed aan het andere aan en er is ook hier geene noodzakelijkheid om aan het participium passivum geweld aan te doen door het in het karakter van een adjectivum verbale te doen optreden. Evenmin Homil. Clem. 17 : 19, naar welke plaats onze scherpzinnige Blom mede verwijst. Veeleer pleit de daar voorkomende tegenstelling ὡς ἐμοῦ *καταγνωσθέντος* καὶ ἐμοῦ *εὐδοκιμοῦντος* tegen de opvatting van het participium passivum als adjectivum verbale. Immers εὐδοκιμέω beteekent geenszins *bijval verdienen*, maar *bijval vinden*. En wat daar tegenover staat is niet *veroordeelenswaard* zijn, maar *veroordeeld* worden. Zoo blijve ook Gal. 2 : 11 het participium passivum κατεγνωσμένος beteekenen, wat het nu eenmaal beduidt: *veroordeeld*.

Maar dan staat het hier ook niet op zijne plaats. Hoe uit deze moeielijkheid te geraken? Prof. Naber weet raad: „Dispesce vocabula, quae uno ductu scripta fuerant: ὅτι κατέγνωμεν ὃς ἦν." Is 't niet een goede raad? Bij deze conjectuur denkt zeker niemand aan een gewaagden sprong. Hoe licht bracht het handschrift, waarin tusschen de woorden geen ruimte werd gevonden, den afschrijver er toe om wat hij las ΚΑΤΕΓΝΩΜΕΝΟΣ te beschouwen als één woord, dat dan natuurlijk, hetzij door opzettelijke, hetzij door onwillekeurige invulling van de ontbrekende letter Σ in zijn behoorlijken vorm werd gebracht: κατεγνωσμένος! En hoe goed past hier deze lezing! „Ik wederstond hem (Petrus) in het aangezicht," zoo heeft Paulus dan geschreven, „*omdat wij wisten wie hij was*." Petrus had getoond zich niet meer aan de joodsche spijswetten te binden, en de tafelgemeenschap met de Christenen uit de heidenen niet ontweken. Maar nadat de zendelingen van Jacobus gekomen waren, werd hij ongelijk aan zich zelf, en zonderde zich af uit vrees voor de Christenen uit de Joden (vs. 12). Thans toonde hij zich *anders*, *dan hij was*. Daarom had Paulus, *die hem beter kende*, het recht en den plicht om hem te weerstaan in het aangezicht.

Aan prof. Naber onze dank voor zijne vernuftige en, naar

't mij op de genoemde gronden voorkomt, alleszins aanbevelingswaardige conjectuur.

Niet minder aannemelijk is het voorstel tot verbetering van hetgeen Paulus volgens Hand. 17 : 22 op den Areopagus tot de mannen van Athene heeft gesproken: κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεςέρους ὑμᾶς θεωρῶ (XIV). Of valt hier niets te verbeteren? Maar wat beteekent toch dat ὡς vóór den comparativus? Dient het tot versterking van den vergelijkenden trap, gelijk het menigmalen met dit oogmerk vóór den superlativus wordt gezet, b. v. ὡς τάχιστα, zoodra mogelijk? Zoo meent Dr. D. Harting, en vertaalt daarom de woorden ὡς δεισιδαιμονεςέρους door nog al zeer (of bijzonder) godvreezend (Handwoordenboek op het N. T. in voce). Maar een zoodanig gebruik van ὡς voor de comparativus is, zoover ik weet, zonder voorbeeld en mag niet bij wijze van bloote vooronderstelling uit de plaatsing van deze partikel vóór den overtreffenden trap worden afgeleid. Zullen wij dan op het voetspoor van Winer (Grammatik, 5e Aufl. S. 282) ὡς met θεωρῶ verbinden en de bedoelde woorden vertalen: „in allen Beziehungen erblicke ich euch als religiösere Menschen (denn die übrigen sind, sc. ἄλλων)?" Maar wat hij zich genoodzaakt ziet er bij te voegen: „θεωρεῖν ὡς kann, wenn es auch ungewöhnlich ist, kaum befremden," dit is waarlijk niet zeer geruststellend. Inderdaad dit kleine woordje plaatst ons voor eene groote hindernis. Want welke zin te hechten aan de eenig mogelijke vertaling, ook door onze Statenoverzetting gegeven: „ik bemerk dat gij alleszins gelijk als godsdienstiger zijt?" Dit is onverstaanbaar. Hoe dan heen te komen over deze kloof? Prof. Naber snelt ons vooruit. „Corrupta sunt hae Pauli verba," zoo roept hij ons toe, „quomodo Lucas loqui soleat, cognosci potest ex his tribus exemplis: 17 : 30: πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν, 21:28 πάντας πανταχῇ διδάσκων, 24 : 3: πάντῃ τε καὶ πανταχοῦ. Hinc scripserim: κατὰ πάντα καὶ πανταχῶς δεισιδαιμονεστέρους." Mij dunkt deze gissing verdient πάντῃ τε καὶ πανταχοῦ te worden toegejuicht. Ja, onze voorganger is er en wij springen hem na. Want hoe licht het onmiddellijk op κατὰ πάντα volgende καὶ πανταχ' kon worden voorbijgezien, zoodat den afschrijver alleen de uitgang ως in het oog viel, dit is klaar als de dag. En na deze emendatie levert de plaats geene moeielijkheid meer op.

Wie denkt bij deze zoo eenvoudige conjectuur niet onwillekeurig aan het ei van Columbus?

In het woord van Gamaliël, Hand. 5 : 39: *ἐὰν ᾖ ἐξ ἀνθρώπων ἡ βουλὴ αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται· εἰ δ' ἐκ θεοῦ ἐστιν, οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς, μήποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε*, speurt Prof. N. (V) eene interpolatie, nl. van de gespatieerde woorden. „Nunc quoque," zegt hij, „librarii fecerunt, quod facere solent et elegantem ellipsim supplendo obscurarunt, nam neutiquam servari possunt verba *οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς*, cum sequatur *μήποτε κ. τ. λ.* Paulo rectius addere quis potuerat: *ὁρᾶτε, σκέψασθε, εὐλαβεῖσθε* vel simile quid, sed minime opus est." Ook hier houdt zeker niemand zijn: „plaudite!" terug.

Wat de lectio recepta 1 Kor. 7 : 5 Paulus laat schrijven: *μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μή τι ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν ἵνα σχολάσητε — τῇ προσευχῇ και πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέρχεσθε, ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς* is blijkbaar eene willekeurige verbetering van de lezing *ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε*, die het overwegend gezag der handschriften voor zich heeft. Zeer verklaarbaar evenwel is die poging tot verbetering. Heeft de apostel zóó geschreven, dan moet *καὶ* — *ἦτε* met het voorgaande *ἵνα* verbonden worden. Maar dan stuit men hier op een groot bezwaar. Immers hoe kan naast de faculteit om zich tot het gebed te verledigen, als doel der tijdelijke onthouding, tevens worden vermeld het staken dier onthouding? Daarenboven kan het volgende *ἵνα μὴ πειράζῃ κ. τ. λ.* onmogelijk op den geheelen voorafgaanden volzin, maar alleen op de laatste woorden *καὶ πάλιν κ. τ. λ.* terugslaan. En toch verbiedt het *καὶ* — *ἦτε*, dat volstrekt van het voorgaande *ἵνα* moet afhangen, de splitsing van dien volzin, hoezeer ook door den samenhang der gedachten geëischt. Zoo is er geene andere vertaling mogelijk, dan deze: „Doet elkander niet te kort, tenzij met onderling goedvinden voor een tijd, opdat gij u verlediget tot het gebed en [opdat gij] weder te zamen zijt, opdat de Satan u niet verzoeke." Slordiger kon er moeielijk geschreven worden, maar — 't staat er zoo.

Moet dan Paulus zelf geacht worden zich zoo alleronnauwkeurigst te hebben uitgedrukt? Alvorens dit te stellen luisteren wij naar prof. N., die op de aangehaalde plaats het volgende

aanteekent (XXIX): „Sententia aperta ac facilis: sed non dicitur *ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶναι*, verum *ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἰέναι*, ut consentaneum est. Veluti in hac ipsa epistula 11. 20: *συνερχομένων ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό*, 14. 23: *ἐὰν οὖν ἔλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτό*, alibi. Sed jam apparet legendum esse, quod facile inventu est: *πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἴτε*, i. e. *congredimini*."

Welnu, beveelt zich deze conjectuur niet ten zeerste aan? Weliswaar, met het oog op Hand. 2:1, *καὶ — ἦσαν πάντες ἐμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό* schijnt er op de bewering dat de uitdrukking *ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶναι* niet voorkomt, wel iets af te dingen te zijn, ofschoon ieder zal erkennen dat *ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἰέναι* hier beter voegt. Maar daargelaten de reden, die den hoogleeraar tot deze gissing noopte, ligt het voor de hand op hoe volkomen wettige wijze zij dezelfde verbetering aanbrengt, die de editio recepta met hare willekeurige verandering beoogde, en hoe door deze allereenvoudigste conjectuur de zwarigheden, waarop wij wezen, geheel worden weggenomen.

Op 1 Tim. 5: 13: *ἅμα δὲ καὶ ἀργαὶ μανθάνουσι περιερχόμενοι τὰς οἰκίας*, teekent prof. N. het volgende aan (LV): „quid est hoc: *otiosae* discunt *circumire domos?* Non multa *doctrina* ad eam rem opus est. Sed sapienter Paulus: *ἅμα δὲ καὶ ἀργαὶ λανθάνουσι περιερχόμεναι τὰς οἰκίας, οὐ μόνον δε ἀργαὶ κ. τ. λ.* Verbum *λανθάνειν* cum participio construitur, sed quis dixit umquam *μανθάνω ποιῶν* pro *μανθάνω ποιεῖν*?"

Mij dunkt, 't is onnoodig tot aanbeveling van deze conjectuur nog verder iets te zeggen.

Zoo ook zal wel niemand zich lang bedenken om de tekstverbetering toe te juichen, die de heer N. in het verhaal der begrafenis van Jezus, door het vierde evangelie geleverd, wil aangebracht zien (XXXIII). „Fidem superat", zoo zegt hij terecht, „quod legimus apud Johannem in Evang. 19. 39, ubi Nicodemus dicitur ad sepulturam attulisse *μῖγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν*. — Num Nicodemus centum libros attulit secum? Si attulit, potuitne satis commode corpus cum tanto aromatum pondere vestibus involvere? Legitur autem: *ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων*. — Utile fuerit Theologis Marklandum indicare, qui ad Eurip. Iph. Taur. 610 commendavit *ἑκάϛων*, nam *ἕκαϛος* pro *ἑκάτερος* in sacra scriptura offensioni esse non debet."

Maar laat mij vooral niet verzuimen de aandacht te vestigen op een voorslag van den hoogleeraar, die dienen moet om ons heen te brengen over de moeielijkheid, welke de plaats Phil. 2 : 6, met zijn *οὐχ' ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*, ontegenzeggelijk nog altijd oplevert.

Ja, nog altijd. Immers wat is het eerste, waar wij aan denken, waar wij den schrijver aangaande Jezus Christus hooren verklaren: *οὐχ' ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ?* Hadden wij niet te maken met het verband, waarin deze woorden voorkomen, niemand zou één oogenblik twijfelen of ze moesten vertaald worden: „hij heeft het als God zijn *niet beschouwd als een roof.*” Gelijk toch overbekend is, beteekent *ἡγέομαι* met den dubbelen accusativus: *iets voor iets houden.* Ook in het N. T. komt het meermalen voor in dezen zin (Hand. 26 : 2; Jac. 1 : 2; 2 Petr. 3 : 15 en elders). Wat meer zegt, de schrijver zelf van dezen brief gebruikt het genoemde werkwoord herhaaldelijk in deze beteekenis. Zoo in ditzelfde hoofdstuk, vs. 25: *ἀναγκαῖον δὲ ἡγησάμην*, *ik hield het voor noodig*; ook 3:7: *ἀλλ' ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἥγημαι διὰ τὸν χριστὸν ζημίαν*; ja in hetzelfde redebeleid, waartoe de uitspraak, die ons bezig houdt, behoort, 2 : 3: *ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν*, *de een den ander als boven zich beschouwend.*

Ook omtrent de beteekenis van *ἁρπαγμός*, ofschoon het alleen te dezer plaatse voorkomt in het N. T., bestaat geen twijfel. Het kan niets anders beduiden, dan *roof, rooverij.* Stonden derhalve de bedoelde woorden op zich zelve, wij zouden er geene andere gedachte in uitgedrukt vinden, dan deze, dat Christus Jezus in het als God zijn *geen roof heeft gezien*; dat het, *naar zijn oordeel, niet als rooverij was te beschouwen*, en bij gevolg dat hij het *geoorloofd* heeft geacht.

Voor deze gedachte is er evenwel, gelijk aanstonds in het oog valt, in deze pericope geen plaats. Juist het *tegenovergestelde* wordt hier met nadruk te konnen gegeven. Christus Jezus heeft het als God zijn *afgekeurd*, het niet gewild, er niet naar gestreefd, het *tegendeel* daarvan gekozen.

Zoo zou dan onze schrijver zich zelf lijnrecht tegenspreken. Aan dit bezwaar heeft onze Van Hengel gemeend te gemoet te komen door *ἁρπαγμός* per metonymiam op te vatten als *res*,

quae actionis causa est. Dienovereenkomstig verklaart hij het geheele vers aldus: *qui*, *quamvis imaginem Dei referebat*, *vitam tamen*, *vitae Dei aequalem*, rem non duxit, quam suam faceret, cum sua (suae personae) non esset. Of hij evenwel zijn recht om hier eene zoodanige metonymia aan te nemen door zijn beroep op Jac. 1 : 2 en 2 Petr. 3 : 15 voldoende bewezen heeft, dit meen ik te mogen in twijfel trekken. Zeker, de daar voorkomende woorden χαρά, σωτηρία mogen en moeten verklaard worden als eene oorzaak *van vreugde*, de oorzaak *van uw behoud*. Maar mag men nu ook ἁρπαγμός te dezer plaatse opvatten als eene oorzaak *van roof?* Mij dunkt de gevallen staan geenzins gelijk. De verzoekingen, waarvan Jacobus spreekt, moesten geacht worden enkel vreugde; want door de volharding, die er door gekweekt werd, veroorzaakten zij vreugde. De lankmoedigheid des Heeren, waarvan de schrijver van 2 Petr. gewaagt, moest geacht worden het behoud dergenen, die er de voorwerpen van waren; want van hun behoud was die lankmoedigheid de werkende oorzaak. Causa rei pro effectu..., dat gaat hier goed. Maar ook Phil. 2 : 6? Mij dunkt, neen. Immers het als God zijn is geene werkende oorzaak van roof. Hier hebben wij niet de metonymia, die de causa rei noemt om den effectus rei aan te duiden. Niet het als God zijn werkt roof, maar de onbetamelijke begeerte er naar zou dit doen. De aangehaalde voorbeelden zijn dus geheel ongelijksoortig.

Gelijk deze metonymische verklaring van Van Hengel niet van gezochtheid is vrij te pleiten, zoo kan ik ook niet berusten in die van anderen, zakelijk aan de zijne verwant, volgens welke de woorden οὐχ' ἁρπαγμὸν ἡγήσατο beteekenen zouden: non rapiendum duxit. Zoo de Wette, Baur, e. a. Mij dunkt ook deze interpretatie is willekeurig. Niet beter komt dit aan den dag dan door de wijze, waarop Baur nu den zin dezer woorden wedergeeft: „Er hat es nicht zum Gegenstand eines actus rapiendi machen zu müssen geglaubt, Gott gleich zu seyn." Wij vragen is dit uitleggen of inleggen?

Zoo schiet er niets over dan de bedoelde woorden te nemen in hun waren zin, maar dan ook te erkennen dat de plaats onverstaanbaar is.

Doch prof. N. wijst ons aan hoe over deze hindernissen

heen te komen. Hij schrijft (LII): „Legitur in epistula ad Philippenses 2 : 6 de Jesu Christo *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ' ἁ ρ π α γ μ ὸ ν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβών*. Absurde, uti vides. Quid dicit Apostolus? Illud opinor, cum in sinu Dei esset judicavisse Jesum sua non referre *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, sed altius quid cogitavit, *διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα*. Non contentus fuit divina sorte: *ο ὐ χ ὶ π ρ ᾶ γ μ α ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*. *Πρᾶγμα* in *ἅρπαγμα* abiit; deinde nescio quomodo *ἅρπαγμα* corruptum fuit ulterius ut fieret *ἁρπαγμόν*. Sic *πραγμάτων* et *ἁρπαγμάτων* confusa reperies Platon. Epist. VII, p. 335 b;" etc.

Welnu, bewijst ons de hoogleeraar hier niet een grooten dienst?

't Is zoo, bij de interpretatie van deze plaats is het ons niet mogelijk hem te volgen. Reeds dit pleit tegen haar dat zij de uitdrukkingen *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* en *εἶναι ἴσα θεῷ*, zonder het minste recht, als synoniem opvat. En dat Christus Jezus door God is verhoogd wegens de *κένωσις*, waartoe hij besloot, dit zegt geenszins dat ook hijzelf dit besluit genomen heeft, omdat hij die verhooging op het oog had en begeerde. Van deze gedachte vind ik hier geen het minste spoor.

Maar als wij nu toch eens de conjectuur zelve overnamen en voor *οὐχ' ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* lazen *οὐχὶ πρᾶγμα ἡγήσατο*?

Weliswaar, dit kunnen wij niet doen, als deze woorden moeten beteekenen: *non contentus fuit*. Want deze beteekenis past alleen in de verklaring, die wij, op de zoo even genoemde gronden, meenen te moeten verwerpen. Maar deze spreekwijze heeft nog een anderen zin. *Πρῆγμα ποιεῖσθαί τι*, dat Herod. 7: 150 voorkomt, beduidt, gelijk het terecht door Pape (in voce *πρᾶγμα*) wordt verklaard: *etwas zu einer Sache von Bedeutung machen*, *als eine Sache von Wichtigkeit nehmen*. Zoo ook beteekent de uitdrukking *πρᾶγμά ἐστί μοι*: *es kommt darauf an*, *es ist angemessen*, *rathsam*; *οὐδὲν πρᾶγμα*: *es ist keine Sache*, *warauf es ankommt*, *es ist nichts daran gelegen*; *πρᾶγμα οὐδὲν ποιεῖσθαι*, *nichts daraus machen*, *nicht darauf achten* enz. (ibid). Met het oog op dit gebruik van het woord *πρᾶγμα* hebben wij het volste recht om de uitdrukking *οὐχὶ πρᾶγμα ἡγήσατο*

te nemen in dezen zin: „hij heeft het niet beschouwd als eene zaak, waarop het voor hem aankwam, waaraan hij zich iets moest laten gelegen zijn, als eene zaak van aanbelang."

Mij dunkt, de heer N. zal geen oogenblik aarzelen ook deze verklaring van de door hem voorgestelde lezing toe te laten.

En nemen wij nu, onder dit voorbehoud, die lezing met hem als de oorspronkelijke aan, dan heeft de schrijver van den brief aan de Philippiërs van Christus Jezus het volgende gezegd: die in de gedaante Gods zijnde het als God zijn niet heeft beschouwd als eene zaak van aanbelang", m. a. w. „zich om het als God zijn niet heeft bekommerd, het als God zijn niet iets geacht, waarvan hij werk moest maken.

Thans meen ik mijne vraag te mogen herhalen of de heer N. met zijne conjectuur ons niet een grooten dienst bewijst. Zij verlost ons van de noodzakelijkheid om, door gezochte verklaringen van ἁρπαγμός, in de editio recepta een altijd nog slechts draaglijken zin te leggen. En zij geeft ons voor de recepta eene lezing in de plaats, uitnemend gepast voor de gedachte, die blijkbaar in de ziel van onzen briefschrijver lag. Hij is bezig zijne christelijke lezers te vermanen tot eensgezindheid, tot broederlijk, nederig dienstbetoon (vs. 1—3). Zij moesten niet elk zijn eigen belang bedoelen, maar elk ook dat van anderen (vs. 4). Thans gaat hij voort: Want die gezindheid zij in u, die ook in Christus Jezus was (vs. 5), en herinnert nu hoe Jezus van zijne gezindheid had doen blijken. Hij, die was in de gedaante Gods, Gods evenbeeld, had kunnen streven naar het zijn als God, naar goddelijke heerschappij en glorie. Hij had naar de Messiaansche heerlijkheid kunnen dingen. Maar eene geheel andere gezindheid leefde er in hem. Het zijn als God achtte hij geene zaak van gewicht. Daaraan was hem niets gelegen. Integendeel heeft hij, met volkomen zelfverzaking, het leven van een dienstknecht geleid en dat geëindigd in den vernederenden kruisdood, waartoe God hem riep.

Men ziet hoe voortreffelijk de door den heer N. voorgestelde lezing in dezen samenhang voegt. En, wat mij betreft, πρᾶγμα ἡγέομαι haar over te nemen.

Mocht nog iemand vragen of wij, eenmaal overtuigd dat de

gewone lezing volstrekt moet verbeterd worden, de ingeslopen fout niet ook konden herstellen door voor ἁρπαγμόν te schrijven ἅρπαγμα, *buit*, in den zin van res rapienda, dan meen ik te moeten antwoorden dat zeker deze verandering, bloot uit het formeele oogpunt beschouwd, door hare nog grootere eenvoudigheid zich aanbeveelt, maar overigens geenszins de voorkeur zou verdienen, die men haar daarom mocht willen toekennen. Immers tegenover de uitleggers, die het hier voorkomende ἁρπαγμός als synoniem met ἅρπαγμα opvatten, om het dan te verklaren als res rapienda, moet de ware beteekenis van dit laatste woord worden vastgehouden, dat wel *praeda*, *rapina* beduidt maar, zoover ik kan nagaan, alleen in den zin van res rapta, zelfs op de plaats uit Heliodorus Aeth. VII, 20: b, waarop men zich beroepen heeft: οὐχ ἅρπαγμα οὐδὲ ἕρμαιον ἡγεῖται τὸ πρᾶγμα. In deze beteekenis nu zou ἅρπαγμα hier weinig minder misplaatst zijn, dan ἁρπαγμός. En aangenomen al dat het kon worden gebezigd om een te maken buit te kennen te geven, ook zoo zou dit woord hier, dunkt mij, niet op zijne plaats zijn. Hoe vreemd toch klinkt het van hem, wiens zelfverloochening men ter navolging aanprijst, te getuigen dat hij het als God zijn niet beschouwd heeft als een buit, dien hij moest bemachtigen, wat met andere woorden zegt dat hij iets, wat hem niet toekwam, niet wederrechtelijk tot het zijne heeft gemaakt! Hoe passend daarentegen is de getuigenis, volgens de door den heer N. voorgestelde verbetering, hier aan Jezus, als proef zijner zelfverzaking, gegeven, dat hij zich aan het als God zijn, waartoe hij zich den weg geopend zag, niet heeft laten gelegen zijn, zich daarom niet heeft bekommerd, en dus niet zijn eigen belang bedoeld heeft, maar integendeel dat van hen, in wier midden hij als een dienstknecht heeft geleefd, voor wie hij zelfs, in gehoorzaamheid aan God, den vernederenden kruisdood heeft ondergaan.

Tot de door den heer N. voorgestelde tekstverbeteringen, die zeer ernstige overweging verdienen, behoort ongetwijfeld ook die van Hand. 27 : 17 (XXII). Toen er een stormwind was opgestoken, zoo wordt daar verhaald, „konden wij de boot bezwaarlijk machtig worden. En nadat zij haar opgehaald hadden, wendden zij hulpmiddelen aan, door het schip te

ondergorden." Na uit den rijken schat zijner literatuur over de res nautica der ouden, aangaande dit ondergorden van schepen allerbelangrijkste bijzonderheden te hebben medegedeeld, maakt de hoogleeraar opmerkzaam op de groote zwarigheden, waardoor dit verhaal wordt gedrukt. Aan het ondergorden van een schip te midden van een woedenden storm kunnen wij moeielijk geloof slaan. Men pleegde op deze wijze een vaartuig, dat daaraan behoefte had, te versterken in de haven, niet op de open zee. Daarenboven, indien al het scheepsvolk zoo iets heeft willen ondernemen, was het dan wel noodig eerst de boot uit zee op te halen? Heeft men dit laatste gedaan, moet het er dan niet voor gehouden worden dat niet het schip zelf, maar die boot van onderen is samengebonden, waartoe het noodig was haar eerst op te halen? Om deze redenen vooronderstelt de heer N. dat het ongerijmde *τὸ πλοῖον* uit den tekst moet verwijderd worden.

Maar zoo is deze nog slechts ten deele verbeterd. Wat beteekent hier toch *βοηθείαις ἐχρῶντο*? Is dit meervoud inzonderheid hier niet vreemd? Met het oog op hetgeen Boeckhius mededeelt van de *τοπεῖα*, *σχοινία*, *ἱμάντες*, *παραρρύματα*, die in de schepen aanwezig waren komt nu de heer N, tot de gissing dat hier voor *βοηθείαις*, hulpmiddelen, moet gelezen worden *βοείαις*, rundervellen, riemen van rundervel. Wel is dit een Ionische woordvorm, maar zoo komen er vele voor in het N. T.

Ons dunkt deze vernuftige en gansch niet onwaarschijnlijke conjectuur, die den gewonen tekst van niet geringe zwarigheden zuivert en aan het hier verhaalde eene zoo goede houding geeft, verdient alle behartiging. Volgen wij tot dusver den heer N. wij verkrijgen dan deze lezing: *ἰσχύσαμεν μόλις περικρατεῖς γενέσθαι τῆς σκάφης, ἣν ἄραντες βοείαις ἐχρῶντο ὑποζωννύντες*, en alles gaat goed.

Maar de heer N. acht zich nog niet geheel bevredigd. Schrijft men voor *βοηθείαις* *βοείαις*, dan, meent hij, kan men ook *ἐχρῶντο* nauwelijks behouden. Daarvoor wacht men een werkwoord, dat bevestigen, versterken beteekent. En, eenmaal aan het emendeeren, stelt hij nu ook nog voor om te lezen: *ἰσχύρουν*. Hier, zou ik zeggen, gaat de ijver om te verbeteren wel iets te ver. Voor de verwarring van *ἰσχύρουν*

met het zoo zeer afwijkende ἐχρῶντο, kan ik, ook bij de gewone lezing, geene voldoende aanleiding vinden. En zeker geeft het eerste werkwoord hier een beteren, maar het tweede toch ook een goeden zin.

Ieder zal aanstonds den hoogleeraar toestemmen dat wat Hand. 16 : 13 verhaald wordt: ἐξήλθομεν ἔξω τῆς πύλης παρὰ ποταμόν, οὗ ἐνομίζομεν προσευχὴ εἶναι verbetering behoeft, (XI). Toch heeft deze lezing het gezag van den Codex Vaticanus voor zich, en dat van allen, die, met den nominativus geen weg wetend, ἐνομίζομεν veranderd hebben in ἐνομίζετο. Hoe de onmisbare emendatie aan te brengen? De heer N. antwoordt: de auteur der Handelingen schreef: οὗ ἐνομίζομεν προσευχὴν προσεχῆ εἶναι, en eindigt met de opmerking: „Nunc vitii origo in aprico est." Wij behoeven er niets bij te voegen.

2 Kor. 1 : 17 vraagt Paulus: κατὰ σάρκα βουλεύομαι ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ; De hoogleeraar teekent hierbij aan (XLIV): „quae est ista *secundum carnem* cogitatio? en verwijst naar Matth. 5 : 37. Hij onderstelt dat Paulus vroeg of misschien zijn τὸ ναὶ οὒ καὶ τὸ οὒ ναὶ was. Zou dit ook niet inderdaad de oorspronkelijke lezing mogen heeten en de fout door onnadenkende vergelijking van Matth. 5 : 37 ontstaan zijn?

Openb. 7 : 1 heeft de Codex Vaticanus ἵνα μὴ πνέῃ ἄνεμος μήτε ἐπὶ θαλάσσης μήτε ἐπὶ δένδρου. Te recht acht dit de heer N. (LVI) eene vreemde tegenstelling. En het toevoegsel, dat met uitzondering van den Alexandrijnschen en Vaticaanschen codex, in de overige handschriften te lezen staat: ἵνα μὴ πνέῃ ἄνεμος ἐπὶ τῆς γῆς μήτε κ. τ. λ. zal wel ieder met hem als eene minder gelukkige conjectuur verwerpen. Wie geeft niet gaarne zijne goedkeuring aan hetgeen de hoogleeraar zelf voorslaat, nl. om te lezen: μήτε ἐπὶ θαλάσσης μήτε ἐπὶ ἀνύδρου (ΑΝΥΔΡΟΥ = ΔΕΝΔΡΟΥ)?

Volgens Hand. 14 : 13 bracht de priester van Jupiter's tempel te Lystra, waar Paulus een kreupele genezen had, stieren en kransen aan, ταύρους καὶ στέμματα, om met de scharen hem door offers te vereeren. Hier komt de heer N. op het spoor van eene ingeslopen schrijffout, (IX). Wel, zegt hij, werden bij het offeren kransen gebruikt, maar 't was geheel onnoodig hier opzettelijk gewag te maken van hetgeen altijd

plaats had en aan ieder bekend moest wezen. Voor στέμματα leze men daarom πέμματα. In de oude handschriften is de verwarring van Π en ΣΤ een niet ongewoon verschijnsel. En zelden werd aan Jupiter een stier geofferd, wel daarentegen aan Neptunus, Apollo, Mars. Aan Jupiter werden veelal πέμματα, koeken, gewijd. Men kon derhalve in twijfel zijn op welke wijze Jupiter wilde vereerd worden, en de auteur der Handelingen verhalen dat de priester stieren en koeken aanbracht, opdat Barnabas en Paulus zelve de keus konden doen. Eene zwarigheid zou men kunnen opperen. De vraag is namelijk of het offeren van koeken, gelijk dat van stieren, wel beschreven kan worden door het werkwoord θύεσθαι. Maar op deze vraag is het antwoord bevestigend, gelijk blijkt uit Aristoph. Thesm. 285: πόπανον ὅπως λαβοῦσα θύσω τοῖν θεοῖν.

Waarlijk wij zijn den hoogleeraar N. grooten dank verschuldigd, die ons hier en elders over zoo vele ἐσκαμμένα zoo gelukkig heen helpt. Of het nu altijd veilig is hem te volgen en of geen zijner sprongen wat al te stout behoeft te heeten? Hij zelf zal de laatste zijn om dit te meenen, en gaarne mij vergunnen tegen deze en gene zijner conjecturen mijne bedenkingen in het midden te brengen.

Zoo kan ik b. v. geen grond vinden voor zijn voorstel (VI) om Hand. 6 : 1, waar de klacht der Hellenisten vermeld wordt dat hunne weduwen bij de dagelijksche bediening werden voorbijgezien, παρεθεωροῦντο, in plaats van dit woord te lezen: παρεωθοῦντο. De heer N. schrijft wel: „intelligere mihi videor, multo majore cum acrimonia in nova ecclesia disceptatum fuisse de ea re, quam sacro scriptori perscribere libuit. Viduas illas Graecas non tantum *praetervidebant* et negligebant, sed etiam si qua mulier accederet ad dispensationem, pellebatur et arcebatur. Quod requiritur *pulsabantur*, id quomodo Graece dicendum est? Opinor: παρεωθοῦντο." Maar waaraan de heer N. de kennis van dit opzettelijk en hardvochtig uitsluiten der Grieksche weduwen ontleent, kan ik niet nagaan en het wordt dunkt mij weersproken door het voorstel der benoeming van bepaalde armverzorgers, waarvan nu aanstonds melding wordt gemaakt, en dat dienen moest om dergelijke klachten en onbillijkheden voor het vervolg te voorkomen.

Evenmin kan ik mij vereenigen met de aanteekening op

1 Kor. 5 : 2 (XXXVII). „Cum esset quidam apud Corinthios, qui novercam suam duxerat, Paulus de hoc flagitio cum alia queritur in priore epistula, tum illa 5 : 2 *ὑμεῖς πεφυσιωμένοι ἐστὲ καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἐπενθήσατε, ἵνα ἀρθῇ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο ποιήσας*. Non assequor, quid lugendo in ea re proficI potuerit; manu et consilio opus erat, ut ea labes exscinderetur. *Ἐπενθήσατε* corruptum est, probo *ἐπενοήσατε*. Non hoc *egistis* ut portentum tolleretur." Wat Paulus hier in den vorm eener vraag en op den toon der verbazing aan de Korinthiërs verwijt, 't is niet dat zij den schuldige niet hadden verbannen, maar dat zij, ondanks het in hun midden gebeurde, nog zoo opgeblazen waren. In plaats van zoo te roemen (vgl. 4 : 6—8, 18) hadden zij veeleer gezamenlijk moeten treuren en rouw bedrijven. Ziedaar wat de Apostel hun voor de voeten werpt, en als hij er nu bijvoegt *ἵνα κ. τ. λ.* dan spreekt hij niet van hetgeen zij met den schuldige hadden moeten doen, maar van hetgeen deze zelf dan zou gedaan hebben. Onder den last van die algemeene smart en verootmoediging over zijn wanbedrijf zou hij zich uit de gemeenschap verwijderd hebben.

De voorgestelde tekstverbetering neemt de kennelijk hier bedoelde tegenstelling tusschen den ijdelen roem der Korinthiërs en de zedelijke smart, die zij hadden moeten gevoelen en openbaren, weg, en laat zoo het nadrukkelijk verwijt, dat Paulus hun doet, veel van zijne kracht verliezen. Wij moeten ons dus tegen deze conjectuur verklaren.

Zoo zie ik ook geene reden om de verbetering over te nemen, die prof. N. Hand. 27 : 15 wenscht aan te brengen (XXI). Voor *συναρπασθέντος δὲ τοῦ πλοίου καὶ μὴ δυναμένου ἀντοφθαλμεῖν τῷ ἀνέμῳ, ἐπιδόντες ἐφερόμεθα*, wil hij lezen: *δυνάμενοι* met weglating van *καί*. Is inderdaad de gewone lezing zoo lachwekkend? Zoo moet ik vragen, of behoort veeleer eene uitdrukking als deze gewraakte tot den eigenaardigen, schilderachtigen stijl van het scheepsvolk?

Onverstaanbaar is zeker het slot van Jezus' woord Marc. 7 : 19: *πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι, ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα*. Maar hoe vernuftig nu ook de conjectuur van den heer N. moge zijn (XXVIII), die *πάντα τὰ βρώματα* houdt voor het

subject van ἐκπορεύεται en καθαρίζων wil vervangen door θύραζε, ik geloof niet dat de fout, die hier ongetwijfeld schuilt, op deze wijze is te verhelpen. Immers ook het ἐκπορεύεται πάντα τὰ βρώματα blijft rechtmatige bevreemding wekken en de Attische vorm θύραζε voor het gewone ἔξω is bedenkelijk. Wij zullen dus geduld moeten oefenen tot er misschien een betere uitweg zich voordoe.

Eene zeer vernuftige conjectuur draagt prof. N. voor op Hand. 20 : 24 (XVIII). Of evenwel van haar niet geldt: ingeniosius quam verius? Laat ons zien!

Het lijdt, dunkt mij, geen twijfel, of wij hebben op deze plaats met Tischendorf te lezen: ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτῷ ὡς τελειῶσαι τὸν δρόμον. Deze lezing heeft het gezag der beste handschriften voor zich. En de gewone, ook door Griesbach en Lachmann gehandhaafde lezing: ἀλλ' οὐδενὸς λόγον ποιοῦμαι, οὐδὲ ἔχω τὴν ψυχήν μου τιμίαν ἐμαυτῷ heeft blijkbaar haar ontstaan te danken aan de poging om te verduidelijken wat men onverstaanbaar vond.

Ook prof. N. acht de woorden van Paulus in eerstgenoemde lezing vervat „sensu vacua" en vooronderstelt dat hier eene reeds zeer oude fout schuilt, die gemakkelijk te verbeteren valt. „Viderunt omnes", zoo schrijft hij, „quid Paulus dicere voluerit, nimirum: *Quidvis perferre patique paratus sum*, *dummodo cursum meum perficiam*. Dummodo voti compos fiat, mori non recusabit, quin et corporis cruciatus lucrum deputabit. Οὐδενὸς λόγου ποιήσεται, nihili ducet sibi illatum *damnum*. Hoc quomodo Graece dicitur? Damnum est, uti opinor, ζημία. Viden quam parum aut nihil intersit inter TIMIAN et ZHMIAN? Supra etiam ad Act. Apost. 3. 11 vidimus confusa τὸ ταῦ et τὸ ζῆτα. Ecce emicat vera lectio, quae omnes veritatis numeros habet: οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι ζημίαν ἐμαυτῷ, nam reperta vera lectione sponte excidit id quod interpolatum fuit τὴν ψυχήν."

Ongetwijfeld heeft deze conjectuur bij den eersten oogopslag veel, waardoor zij zich aanbeveelt.

Volgde er op οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι niets meer dan τὴν ψυχήν, ὡς κ. τ. λ. dan leverden deze woorden geene de minste zwarigheid op. De genitivus is de bekende genitivus pretii (Buttmann Gr. Gramm. 16[e] Ausg. S. 364). En gelijk o. a.

blijkt uit de geheel gelijkluidende plaats bij Herodot. I : 33, waar van Solon ten opzichte van Croesus wordt gezegd: οὔτε λόγου μιν ποιησάμενος οὐδενός, beteekent οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαί τι, τινα: iets, iemand niet rekenen, nihili ducere. Nu er evenwel aan de uitspraak ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν nog wordt toegevoegd τιμίαν ἐμαυτῷ, nu is het zeer begrijpelijk dat de lezer in de war komt. Immers op het werkwoord ποιοῦμαι volgt menigmalen een dubbele accusativus, die van het object en het praedicaat, en deze spreekwijze geeft dan te kennen dat men iets tot iets maakt in zijne schatting. Zoo beteekent b. v. ἕρμαιον τοῦτο ποιοῦμαι: ik acht dit eene goede vondst, δεινόν τι ποιοῦμαι: ik acht iets verschrikkelijk (Pape in voce). Verbindt men nu de woorden ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτῷ, dan heeft men hier geheel dezelfde grammaticale formule en leest er de verklaring in: ik acht het leven kostbaar voor mij zelven. En ging hieraan eene eenvoudige ontkenning vooraf, er ware dan wederom geene de minste moeielijkheid. Er stond dan: maar ik stel het leven voor mij zelven niet op prijs. Edoch wat is het geval? In plaats van eene eenvoudige ontkenning treffen wij eene zoodanige aan, die zelve reeds eene waardeering uitdrukt. Hinc illae lacrymae! Wordt hier dan gewaagd van tweeërlei waardeering des levens door den spreker: ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν οὐδενὸς λόγου (genitivus pretii) en ... τιμίαν ἐμαυτῷ (accusativus praedicati)? Zoo heeft men reeds vroeg gemeend, maar nu ook begrepen dat dit niet aanging. Eene dubbele waardeering van dezelfde zaak zonder verbindingspartikel niet slechts, maar waarvan ook de eene met de andere in tegenspraak is? „Ik reken het leven niet — ik reken het leven voor mij kostbaar"? Onzin! — Van dezen indruk is blijkbaar de bovenvermelde gewone lezing de vrucht. Men heeft begrepen de onmogelijke combinatie te moeten splitsen en de woorden ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι gemaakt tot één volzin, waarin dan λόγου moest veranderd worden in λόγον, overeenkomstig de ook bekende spreekwijze λόγον τινὸς ποιοῦμαι, met iets rekening houden, zich om iets bekommeren. Nu moest de tweede waardeering, in de volgende woorden uitgesproken, met de

eerste worden verbonden, maar daarenboven aangevuld met het thans ontbrekende werkwoord. Zoo ontstond de lezing: *ἀλλ' οὐδενὸς λόγον ποιοῦμαι, οὐδὲ ἔχω τὴν ψυχήν μου τιμίαν ἐμαυτῷ.* Nu was men er. Maar zoo mocht men er niet komen! Niets gemakkelijker, maar ook niets willekeuriger, dan zulke interpolaties!

Neen, dan verreweg de voorkeur aan de conjectuur van prof. N.! Dat men zeer licht voor *ζημιαν* in unciaalletters door vergissing kon schrijven *τιμιαν*, dit zal niemand hem betwisten. En dat, zoo er eenmaal stond: *ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τιμίαν ἐμαυτῷ*, een afschrijver, die met dit bloote adjectivum, met dit praedicaat zonder object natuurlijk geen raad wist, het naar zijne meening ontbrekende *τὴν ψυχὴν μου* kan hebben ingelascht, ook dit heeft alle waarschijnlijkheid voor zich. Daarenboven raken wij door de voorgestelde lezing over de genoemde bezwaren heen. Er staat dan volgens de vertaling van prof. N.: „sed nihili duco mihi illatum *damnum*," wat een volmaakt goeden zin geeft.

Of wij daarom met een volkomen gerust wetenschappelijk geweten hem kunnen nazeggen: „Ecce emicat vera lectio, quae omnes veritatis numeros habet"? Mij aangaande, ik moet bekennen nog niet geheel tot kalmte gekomen te zijn, en durf den sprong nog niet wagen, hoeveel lust ik er ook in heb. Ik deins namelijk terug voor den dativus *ἐμαυτῷ*. 'k Weet er bij deze lezing geen weg mee. Bij *οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι* hoort hij niet, zoodat wij zouden mogen vertalen: „ik reken voor mij schade niet". Van deze constructie ken ik geen voorbeeld en zij wordt ook, als ik mij niet bedrieg, door het gebruik van het verbum medium, als overtollig uitgesloten. Prof. N. verbindt *ἐμαυτῷ* dan ook met het onmiddellijk voorafgaande *ζημίαν*, mihi illatum damnum. Maar ook van deze constructie kan ik geen voorbeelden vinden. En wat erger is, ik kan een zeker gevoel niet overwinnen dat achter *ζημία* geen dativus hoort. Met het oog op uitdrukkingen als: *ζημίαν ποιεῖν τινι*, *ζημία εἶναι τινι* zal wel niemand het tegendeel beweren. Want daar hangt de dativus van het verbum af. En op het werkwoord *ζημιόω* volgt niet de derde, maar de vierde naamval van het object, dat schade lijdt. Zoo meen ik, tenzij ik beter onderricht worde, dat wij het

recht missen om ζημίαν ἐμαυτῷ te vertalen: „dannum mihi illatum," en dat wie dit denkbeeld wil uitdrukken achter ζημίαν den genitivus van het pronomen moet plaatsen.

Nu zou men ook hier eene fout kunnen vermoeden — wie over den hond komt, komt over den staart — en de conjectuur van prof. N. aanvullen met de gissing dat voor ἐμαυτῷ oorspronkelijk geschreven werd ἐμαυτοῦ. Maar hier is tegen dat dan de verandering van ζημίαν in τιμίαν weer minder begrijpelijk moet geacht worden. Immers de afschrijver, die, wij stemmen het toe, licht voor het eerste het laatste kon lezen, werd voor deze verwarring gewaarschuwd door den *genitivus* ἐμαυτοῦ, waaraan een *substantivum* moest, een adjectivum (τιμίαν) niet kon voorafgaan.

Op grond van het genoemd bezwaar meen ik de voorgestelde tekstverbetering niet te mogen aannemen, en weet geen ander middel om over de bestaande moeielijkheid heen te komen, dan het vermoeden dat de woorden τιμίαν ἐμαυτῷ eene kantteekening van den een of anderen afschrijver zijn geweest, naar zijne meening in gedachten in te lasschen tusschen de woorden τὴν — ψυχὴν, en later door een onachtzamen collega in den tekst overgebracht, en dan op de verkeerde plaats. Een niet ongewoon verschijnsel. En dat de eerstbedoelde die kantteekening kan noodig geacht hebben, om Paulus niet te laten zeggen dat hij volstrekt onverschillig was voor het hem toch ook zoo dierbare leven, dit is geenszins onverklaarbaar.

Groote belangstelling verdient voorzeker ook de gissing, die de hoogleeraar maakt tot herstel van den naar zijne schatting oorspronkelijken tekst van Gal. 2 : 3 (XLVIII). Van hetgeen daar te lezen staat roept hij uit: „Arena sine calce!" Niemand kan, dunkt mij, hem het recht daartoe betwisten. Of blijft het niet altijd zeer onduidelijk wat Paulus hier heeft bedoeld? Wat wil dat zeggen: ἀλλ' οὐδὲ Τίτος σὺν ἐμοὶ Ἕλλην ὢν ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι· διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες; κ. τ. λ. Is Titus nu besneden geworden of niet? Sommige uitleggers antwoorden: neen! En nu verklaren zij den tweeden volzin aldus: „en dat wel om de ingeslopen valsche broeders" enz. Voor dezen heeft men niet willen wijken en Titus niet laten dwingen, vgl. vs. 5. Let wel: Titus zou derhalve eigenlijk wèl aan de besnijdenis zich hebben moeten onderwerpen, en

dit zou ook geschied zijn, waren die valsche broeders er niet geweest, tegen wier drijven men zich quand même wilde verzetten?! — Andere uitleggers antwoorden: ja! Zij vooronderstellen hier eene aposiopese. Paulus heeft den aangevangen volzin niet ten einde gebracht, en deze moet worden aangevuld. De Apostel schreef: „Titus werd niet gedwongen om besneden te worden; maar om de ingeslopen valsche broeders" enz. enz., en achter vs. 5 had nu eigenlijk moeten komen: „is hij toch wel besneden geworden" of „is dit toch wel geschied." Paulus hield die woorden echter in en de zin bleef onvoltooid. Nu, deze was ook lang genoeg geworden! Maar of dit expedient ons wel uit alle moeielijkheden helpt, dit zou ik niet durven beweren. Wat toch is bij deze opvatting het geval? Titus, de Griek, dien Paulus medegenomen had naar Jeruzalem, is daar besneden geworden. Paulus brengt zelf dit feit, dat hij niet kon ontkennen, ter sprake. Hij kan er ook niet van zwijgen. 't Is dringend noodig dat hij er rekenschap van geve. Bezig om bij de Galatische Christenen de zelfstandigheid van zijn evangelie en zijn apostolisch gezag te handhaven maakt hij gewag van zijne tweede reis naar Jeruzalem. Wat kwam hij daar doen? Van de Apostelen leeren? 't Zij verre! Integendeel hij gaat om hun, inzonderheid hun die boven de anderen in aanzien staan, zijn evangelie voor te dragen. Intusschen te Jeruzalem, werwaarts hij Paulus vergezelde, wordt Titus besneden. Hoe nu? Titus, de metgezel, de medehelper van Paulus, de Christen uit de heidenen, hij onderworpen aan de Joodsche wet! „Maar" — zoo moest men wel vragen — „maar waar is dan uwe zoo hoog geroemde zelfstandigheid, o Apostel der heidenen? Waar uw apostolisch gezag, waarop gij u zoo naijverig betoont?" Paulus heeft zijn antwoord gereed: „Titus is wel besneden, edoch hij is daartoe niet gedwongen geworden." Is nu het raadsel opgelost? Integendeel, de zaak wordt hoe langer zoo vreemder. Titus is niet gedwongen en niettemin besneden. Waarom dan toch? Paulus heeft wederom iets tot zijne rechtvaardiging te zeggen: „Titus werd niet gedwongen, maar 't is geschied om den wil der ingeslopen valsche broeders, die heimelijk waren ingekomen om onze vrijheid, die wij in Christus hebben, te bespieden, opdat zij ons tot dienstbaarheid zouden brengen." Is

't mogelijk? Eene vrijwillige concessie dus aan die valsche belagers van de christelijke vrijheid? Een aanvaarden van het juk der dienstbaarheid, dat zij niet mogen opleggen? Wie ontsteekt licht in deze duisternis? Paulus zelf allerminst. Integendeel, 't wordt stikdonker als hij vervolgt: „voor wie wij zelfs geen oogenblik geweken zijn door onderwerping, opdat de waarheid des evangelies bij u verblijven zou." Nog eens, wie ontsteekt licht in dezen nacht?

Raadplegen wij prof. Naber! Hij vervolgt: „quid Apostolus voluisse videtur? Cum Titus Graecus natione esset, neque cogi potuit, neque coactus est, οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι." Hier moet ik een groot vraagteeken zetten, en den hoogleeraar weerstaan in het aangezicht. Immers juist omdat Titus een Griek en dus een onbesnedene was moest hij, naar het oordeel der Christenen uit de Joden, bij zijn overgang tot het Christendom die plechtigheid ondergaan. Dit was juist het punt van geschil tusschen Paulus en zijne tegenstanders. Het gaat dus niet aan de woorden Ἕλλην ὢν te vertalen: „Cum Graecus natione esset." Zij kunnen niets anders beteekenen, dan: „quamvis Graecus natione esset." Paulus zegt derhalve: „Maar zelfs Titus, hoewel een Griek, werd niet genoodzaakt om besneden te worden." Nu gaat de hoogleeraar voort: „Sed . . . quid sequi potest nisi illud, Titum sponte rogavisse ut circumcideretur?" Ik zou weer zeggen, dit behoeft nog niet. Wel verwachten wij: „maar hij zelf heeft zich laten besnijden." Niet dat hij er zelf om heeft gevraagd, en dus het zelf begeerde. Maar hij heeft er zelf in toegestemd. Dit verandert echter niets aan de hoofdzaak, waarvan de heer N. nu verder rekenschap geeft. „Erant enim παρείσακτοι ψευδάδελφοι, quorum minis non cessit Paulus ipse, qui οὐδὲ πρὸς ὥραν εἶξεν τῇ ὑποταγῇ (nonne verius est ἐπιταγῇ?), sed Titus. Sunt, inquit Paulus, qui mihi objiciant Titum, quum Graecus natione esset, tamen circumcisum fuisse (om bovengenoemde reden zouden wij hiervoor stellen: „Sunt," inquit Paulus, „qui mihi objiciant Titum, Graecum, circumcisum fuisse); confiteor eum Mosis legi obtemperavisse, sed, quod fecit, sua sponte fecit non a me coactus; (beter: non coactus); metuebat enim falsos fratres. Potest levi mutatione effici ut hoc in Graecis insit. Ἀλλ' οὐδὲ Τίτος σὺν ἐμοὶ Ἕλλην ὢν ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι,

ἰδεῖν δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, quibus Paulus vehementer restitit."

Welnu, zullen wij ook hier onzen voorganger volgen? Ik moet eerlijk bekennen den moed daartoe te missen. Ik vrees, zoo geraken wij over de hindernis niet heen, maar loopen groot gevaar van slecht te pas te komen.

Ja, er is iets uitlokkends in het voorstel, dat ons van dat lastige διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους verlost. Maar 't zij mij vergund te vragen:

1°. Is de verandering van διὰ δὲ in ἰδεῖν δὲ inderdaad zoo luttel? En is de verbastering van het zeer duidelijke ἰδεῖν δὲ κ. τ. λ. wel gemakkelijk te verklaren?

2°. Ligt het aan mij dat de woorden ἀλλ' οὐδὲ Τίτος — ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι altijd op mij den indruk maken dat Titus niet besneden is geworden, daar dit zelfs van hem niet geëischt werd? Had Paulus, indien hij had willen zeggen dat Titus wel besneden was geworden, maar dat hij daartoe toch niet gedwongen was, niet moeten schrijven: ἀλλ' οὐδὲ Τίτος — ἀναγκῇ of ἐξ ἀνάγκης (vgl. 2 Kor. 9 : 7) περιετμήθη?

3°. Eindelijk — en wat naar mijn oordeel reeds alles beslist — is het wel denkbaar dat Titus besneden is geworden? Gedwongen werd hij niet; zooveel blijkt hier. Maar gesteld, men had hem willen noodzaken, zou hij, de leerling en metgezel van Paulus aan dien dwang zich onderworpen hebben? Zou Paulus zelf met verloochening van zijn beginselen dit hebben geduld, hij wien dat een doorn in het oog geweest zou zijn, en die zelf betuigt, maar dan immers deze grootspraak wel had mogen terughouden, dat hij voor hen, die gekomen waren om de vrijheid, die hij met de zijnen in Christus had, te bespieden en hen tot dienstbaarheid te brengen, geen oogenblik geweken is? En welke beteekenis had in het vooronderstelde geval zijn beroep op Titus te dezer plaatse? 't Verliest alle kracht indien hij aan de Galatiërs niet heeft kunnen zeggen: „Zelfs Titus werd niet besneden, onze vrijheid in Christus bleef gehandhaafd;" indien hij daarentegen heeft moeten belijden: „Titus is besneden" en dit nu verontschuldigen moest op deze wijze: „doch ik kan dit niet helpen. Hij heeft zich door vrees laten bevangen."

't Is bovenal dit laatste bezwaar, dat mij verbiedt het voorstel van prof. N. te aanvaarden, en ik blijf in vrede's naam voor de hindernis staan, waarover ik niet heen kan komen, liever dan een sprong er over heen te beproeven, waarbij het mij aan het noodige zelfvertrouwen ontbreekt.

In zijn *δεύτερον αὖθις* treedt de hoogleeraar N. wederom te voorschijn om nieuwe *ἐσχαλμένα* te troteeren. Over deze tweede verzameling zijner conjecturen zal ik minder breedvoerig spreken. Over het geheel genomen treffen zij mij niet zoo levendig als de eerste reeks. Gaat het mij misschien als den toeschouwer bij den wedloop met zijne hindernissen, die, allengs gewend aan de stoute sprongen van den *δρομεύς*, zijne opgetogenheid voelt verflauwen? Of wordt ons hier eene nasprokkeling van den eigenlijken, rijken oogst aangeboden? Ik meen het laatste. Dit zegt evenwel niet dat wij ook deze toegift niet dankbaar hebben te aanvaarden. Laat mij, zonder te kort te doen aan hetgeen ook verder dikwerf de overweging waardig is, uit de volle garf slechts enkele aren lichten, die door hare in het oog vallende rijpheid mijne bijzondere aandacht tot zich trokken.

VII. In plaats van hetgeen Matth. 17 : 27 voorkomt: *βάλε ἄγκιστρον καὶ τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθὺν ἆρον* leze men: *ἐνδακόντα*. Vernuftig, niet waar? En bekend is het, zegt de heer N., hoe dikwijls de letters B en K met elkaar worden verward.

XI. Marc. 4 : 21: *μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος κ. τ. λ.* verbetere men door te schrijven *αἴρεται*, dat uit bekende oorzaak eerst werd *ἔρεται* en daarna veranderd werd in *ἔρχεται*, dat hier ongerijmd is. „*Αἴρειν* = *προσφέρειν*, ut docet grammaticus apud Bekkerum in Anecdotis p. 538. 4. en Aristophanes in Pace: *αἶρ' αἶρε μᾶζαν ὡς τάχος τῷ κανθάρῳ*."

XIV. Luc. 9 : 53: *τὸ πρόσωπον ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ* moet zijn *πορευομένου*.

XIX. In de beschrijving van den goeden herder, Joh. 10 : 4, die *τὰ ἴδια πρόβατα ἐξάγει. ὅταν τὰ ἴδια πάντα ἐκβάλῃ, ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται κ. τ. λ.* verandere men *ἐκβάλῃ* in *ἐκκαλῇ*, dat niet alleen eleganter is, maar ook gevorderd wordt door het voorafgaande *ἐξάγει*. Wie dit laatste doet, doet het eerste niet, en omgekeerd.

XXII. Als men wat Hand 1 : 12 van den Olijfberg gezegd

wordt: ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ σαββάτου ἔχον ὁδόν, met unciaalletters schrijft: EXONOΔON komt men — althans zoo is onze voorganger er gekomen — tot de conjectuur, die wat hier onbegrijpelijk is wegneemt — σαββάτου σχεδὸν ὁδόν.

Ook hier nog een paar bedenkingen, al ware 't alleen ten bewijze van de belangstelling, waarmede ik ook dezen arbeid van den hoogleeraar N. heb gevolgd.

Op Luc. 16 : 22 vind ik aangeteekend (XVIII): „De Lazaro mortuo legimus eum ἀπενεχθῆναι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ. Imo ἀνενεχθῆναι." Maar wie bedenkt dat Lazarus, naar de hier heerschende voorstelling, werd overgebracht naar de onderwereld, zal de gewone lezing de juiste achten.

Niet fraai is, zonder tegenspraak, Jac. 1 : 19 de herhaling van het adjectivum: ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδὺς εἰς ὀργήν. En geestig is wat de heer N. bij deze plaats opmerkt (XXVII): „Nihil est cur Apostolus commendet τὴν βραδυλογίαν, quod vitium in senibus etiam molestum est, sed iure laudatur quicumque est βραχὺς εἰς τὸ λαλῆσαι. Consentit Jacobus cum Spartanis." Maar verwacht men dan niet βραχὺς ἐν τῷ λαλῆσαι? En blijkt niet uit vs. 18, 21—26 dat Jacobus hier niet eene onbehaaglijke, stugge stilzwijgendheid in het gewone leven aanraadt, maar eene allezins prijselijke behoedzaamheid in het spreken over het woord der waarheid, dat met zachtmoedigheid behoorde te worden aangenomen, maar welk spreken te vele malen een toornig twisten werd, waarbij men zijne tong niet in toom hield?

Aan het eind van mijn verslag meen ik ook uit naam van die lezers, die dezen arbeid van prof. Naber thans nog slechts gedeeltelijk onder de oogen kregen, hem hartelijk dank te mogen brengen voor de openbaarmaking zijner altijd vernuftige en dikwerf zoo wèl geslaagde conjecturen ter verbetering van den tekst des N. T. En zeker deelen allen met mij den reeds uitgesproken wensch dat deze schoone verzameling, kon het zijn nog vermeerderd, in haar geheel afzonderlijk worde uitgegeven en zoo te gereeder den weg vinde tot de theologische bibliotheken, waarin zij eene zoo waardige en nuttige plaats zou innemen.

H. P. Berlage.

BOEKBEOORDEELING.

Proeve eener geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen door Dr. C. B. Spruyt. *Bekroond en uitgegeven door Curatoren van het Stolpiaansch Legaat aan de Universiteit te Leiden.* Leiden, E. J. Brill, 1879.

Toen Curatoren van het Stolpiaansch Legaat als prijsvraag vroegen: „de geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen" kon men aan die vraag een engere of een ruimere beteekenis hechten. Men kon meenen, dat de vraag een geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen in dezen beperkten zin bedoelde, dat alleen die wijsgeerige stelsels in aanmerking waren te nemen, waarin den mensch met deze zelfde woorden „aangeboren begrippen" werden toegekend of ontzegd. Bij die opvatting behoorden eigenlijk alleen de denkbeelden ontvouwd te worden van Descartes, de Cartesiaansche School, Locke, Condillac, Leibnitz en Wolff, waarover Dr. Spruyt handelt in het Tweede van de Drie Boeken, waarin zijn werk verdeeld is, en dat tot opschrift heeft: „De strijd over de aangeboren begrippen." Maar men kan ook met de vraag bedoeld achten een geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen in dezen ruimen zin, dat een historisch overzicht werd verlangd van de in de stelsels der voorname wijsgeeren voorkomende denkbeelden omtrent den invloed van de algemeen menschelijke eigenaardigheden van het subject dat waarneemt en denkt op den oorsprong en de geaardheid van zijn ervaring en kennis. In dezen zin vatte Dr. Spruyt de vraag op. In de Inleiding geeft hij een eenigszins breede omschrijving van het

onderwerp zijner verhandeling, waaruit ik het volgende hier mededeel: ..... „Zoo kan men dan de onderzoekers van het menschelijk kenvermogen splitsen in twee groote groepen, die trouwens niet scherp van elkander gescheiden zijn, maar waarvan de eene door een tal van schakeeringen in de andere overgaat. De denkers van de eene groep, die het grootste gewicht hecht aan den invloed van de dingen, die den menschelijken geest van nature vreemd zijn, zijn algemeen bekend onder den naam van *Empiristen*. Voor de andere groep, die den grootsten invloed toekent aan datgene, wat het kennende van nature bezit, bestaat er geen algemeen gebruikelijke benaming. Kant heeft ze in zijne korte schets van de richting der verschillende wijsgeerige stelsels *Noölogisten* genoemd. Daar die naam minstens even goed is als eenige andere, dien ik zou weten te bedenken, zal ik hem in het vervolg in de bovengenoemde beteekenis gebruiken."

„De discussie over de aangeboren begrippen is nu een phase van den eeuwigdurenden strijd tusschen empirisme en noölogisme. Tot eene billijke waardeering van de overtuiging der verschillende partijen, die zich naar aanleiding van het vraagstuk der aangeboren begrippen gevormd hebben, kan men niet komen, als men zich die omstandigheid niet voor den geest roept. De vraag of er aangeboren begrippen bestaan, was voor de meeste wijsgeeren niet de vrij onbelangrijke quaestie, of de geest reeds bij de geboorte of vóór de geboorte begrippen vormt. Hun antwoord op die vraag werd niet gevonden door een physiologisch-psychologisch onderzoek van zuigelingen, maar werd door hen afgeleid uit het wijsgeerig stelstel, dat zij waren toegedaan. Het noölogisme dreef vele van zijne aanhangers tot het verdedigen van de leer der aangeboren begrippen, terwijl de empiristen het bestaan van zulke begrippen ontkenden. De samenhang van de leer der aangeboren begrippen met bepaalde wijsgeerige stelsels maakt het tot eene onmogelijkheid de beteekenis van de discussie over die leer ten volle te verstaan, zonder in de eerste plaats het oog te vestigen op den strijd, die sinds de oudste tijden tusschen noölogisme en empirisme gevoerd wordt."

„Uit deze beschouwingen kan men afleiden, dat de geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen een onderwerp is,

waaraan men zijn leven kan wijden zonder de kans te hebben van het tot zijn eigen bevrediging te behandelen. Want de strijd tusschen empirisme en noölogisme begint reeds in de oudste tijden van de geschiedenis der wijsbegeerte en zijn einde is tot dusverre nog niet te voorzien."

Deze verklaring, dat men zonder eigen bevrediging een geheel leven aan de samenstelling van de geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen zou kunnen wijden, zou ons in haar letterlijken zin wat overdreven kunnen toeschijnen, indien wij in die woorden niet liever één van de vormen mochten zien, waarin een grondig en juist daardoor bescheiden wijsgeer zijn overtuiging aangaande de schier onoverkomelijke moeielijkheden eener bevredigende behandeling van sommige wijsgeerige onderwerpen uitspreekt. Ja, indien wij ons aan den letterlijken zin van die woorden moesten houden, zouden wij er ook een zijdelingsche aanmerking op de Curatoren van het Stolpiaansch Legaat in kunnen vinden, als die dan, naar het oordeel van den schrijver, een prijsvraag hadden uitgeschreven, waarop een werkelijk voldoend antwoord niet mocht verwacht worden. Een dergelijke zijdelingsche aanmerking heeft Prof. Spruyt natuurlijk niet willen maken. Maar wat mij betreft, ik verkeer niet in de omstandigheden, waardoor de eischen der kieschheid een dergelijke aanmerking aan Dr. Spruyt verboden. Daarom zal ik mij nu wel niet een rechtstreeksche aanmerking op de prijsvraag van Heeren Curatoren veroorloven, maar ik wil met bescheidenheid deze bedenking opperen, of het genre van wijsgeerige letterkunde, waartoe wij een geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen hebben te brengen, wel de aanbeveling verdiende van het Curatorium van het Stolpiaansch Legaat? Hetzij met de prijsvraag bedoeld werd de geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen in bovengenoemde engere, of, zooals Prof. Spruyt, terecht meen ik, begreep, in bovengenoemde ruimere beteekenis: in het eerste geval begeerde men dat uit weinige, in het andere, dat uit al de voorname stelsels, die in de geschiedenis der wijsbegeerte voorkomen, het gedeelte, dat op den oorsprong en de geaardheid van onze kennis betrekking heeft, als 't ware uit zijn samenhang zou worden losgemaakt en afzonderlijk in 't licht gesteld. Maar het gedeelte van de wijsgeerige stelsels, waarvan men

alzoo een historische beschrijving begeerde hangt met die stelsels in hun geheel zóó nauw samen, dat een overzicht van elk stelsel in zijn geheel volstrekt noodig is ter toelichting van dat afzonderlijk te ontvouwen gedeelte. Dr. Spruyt heeft dan ook een kort overzicht gegeven van elk stelsel in zijn geheel, of van de grondgedachten van elk stelsel, waaruit hij de denkbeelden, die men tot „de leer der aangeboren begrippen" moet brengen, had te schetsen. Doch is het nu niet te wijten aan de redactie van de prijsvraag, dat hij niet heeft kunnen nalaten van hier en daar nog al een en ander uit die stelsels te bespreken wat meer middellijk dan onmiddellijk met zijn onderwerp in betrekking stond? Ik geloof, dat Dr. Spruyt, ook op de bij zijn onderwerp passende denkbeelden uit de stelsels van Fichte, Schelling en Hegel had behooren te letten, maar overigens gemaakt heeft wat er van een antwoord op die prijsvraag was te maken en zich dus op goede gronden met de bekroning van zijn arbeid heeft mogen vleien; doch ik twijfel of zijn geleerd boek, juist wegens zijn rijken inhoud, geschikt zal bevonden worden om lezers, die het nog niet van elders weten, een heldere overtuiging te schenken omtrent de deugdelijkheid van de gronden, waarop de aannemelijkheid van het noölogisme boven het empirisme rust. En terwijl hetgeen uit elk wijsgeerig stelsel moest worden bijgebracht om de daarin voorkomende bepaalde denkbeelden omtrent de factoren van onze kennis toetelichten, niet zelden onvermijdelijk de aanleiding wordt, dat de gedachten van het eigenlijk onderwerp afdwalen, is dat bijgebrachte van den anderen kant niet zelden te weinig, om het stelsel in zijn geheel te doen begrijpen. De historiographie van de philosophie heeft er niets tegen, dat een of ander stelsel afzonderlijk en op zich zelf worde uiteengezet, en dan een Inleiding den samenhang ontvouwe van dat stelsel met het naast verledene op het gebied van de wijsbegeerte en, wat vooral niet mag ontbreken, den samenhang met de bepaalde toestanden van ethnologischen, intellectueelen en moreelen aard, waaronder het in zijn auteur tot rijpheid kwam en publiek werd gemaakt. Evenmin is er bezwaar tegen een beknopt overzicht van de geschiedenis der wijsbegeerte in haar geheel. Maar iets wat op een dergelijk beknopt overzicht van de meeste voorname stelsels gelijkt, in den dienst van de uit-

eenzetting van een in al die stelsels voorkomend bijzonder probleem, strekt, dunkt mij, niet tot de verbreiding van heldere en deugdelijke historische kennis van de studie der philosophie in den loop der eeuwen.

Gelijk te verwachten was van een schrijver, die niet alleen met algemeene goedkeuring tot het beklimmen van den philosophischen katheder aan de Amsterdamsche Universiteit werd geroepen, maar tevens ook in de natuurwetenschappen studeerde en daarin zijn doctoralen graad verwierf, verdedigt Spruyt het „noölogisme." Terwijl hij door het geheele werk heen zijn eigen beschouwing over de quaestie der „aangeboren begrippen" heeft geweven, meende hij te kunnen volstaan met aan het einde van zijn boek de slotsom van zijn onderzoek in korte woorden uittedrukken. Ik laat ze hier volgen.

„Volgens onze meening is de mensch, die zich geroepen acht wijsgeerig te denken, in de eerste plaats verplicht een onderzoek in te stellen naar de deugdelijkheid der gronden, waarop zijne overtuigingen berusten. Dat onderzoek loopt natuurlijk vooral over de beteekenis, die de ervaring als kenbron heeft, omdat verreweg de meeste van onze overtuigingen op ervaring berusten. Vóór het onderzoek aantenemen, dat dit met *alle* overtuigingen het geval is, zou in hooge mate onwijsgeerig zijn, ofschoon het natuurlijk *door* het onderzoek zou kunnen blijken. Maar bij het onderzoek zelf mogen de lessen der ervaring niet als betrouwbaar beschouwd worden, daar het juist over de geloofsbrieven der ervaring loopt."

„Dit onderzoek nu, de taak der critische wijsbegeerte, door Hume begonnen, door Kant, misschien met minder groote genialiteit, maar zeker met bewonderenswaardige volharding en werkkracht voortgezet, wijst ons met zekerheid op het bestaan van apriorische voorwaarden der ervaring in het kenvermogen van den mensch. Tot die voorwaarden behoort in de eerste plaats het logisch element in 's menschen geest, waardoor hij den inhoud zijner gewaarwordingen rangschikt en vereenigt op zoodanige wijze, dat zij voor hem de representanten worden van werkelijk (schoon niet onafhankelijk) bestaande voorwerpen. Of, wat op hetzelfde neerkomt, onze geest geeft *a priori* aan zijne kennis de objectiviteit, met alles wat dit woord in zich sluit, de overtuiging van het bestaan van substanties,

oorzaken, handelingen en tal van andere objecten van ons denken, wier werkelijkheid het consequente empirisme noodzakelijk bestrijden moet. En daar de laatste grond voor onze erkenning van de waarheid onzer logische beginselen ligt in de onmogelijkheid om die waarheid te ontkennen en toch te blijven denken en waarnemen, moeten ook onze voorstellingen van ruimte en tijd, die hetzelfde karakter vertoonen, als *apriorische* bestanddeelen van ons kenvermogen beschouwd worden."

„Zoo blijkt dus de leer der aangeboren begrippen, hoe onhoudbaar ook in sommige van hare vormen, toch eene kern van waarheid te bevatten. Niet slechts in dien zin, dat de mensch eene vatbaarheid, en niet maar alleen eene *lijdelijke* vatbaarheid voor allerlei kennis mede ter wereld brengt — eene waarheid die door Spencer niet minder ijverig verdedigd wordt dan door Descartes en door Plato; maar ook in dien zin, dat er zich in den mensch eene rede openbaart, die niet de speelbal is van den stroom der gewaarwordingen, maar die integendeel slechts sommige gewaarwordingen als bruikbare bestanddeelen van hare levens- en wereldbeschouwing kan toelaten. Hare macht is trouwens beperkt; doch het bestaan van die macht maakt de wereldbeschouwing, die in het heelal niets anders ziet dan eene reeks van oorzaken en gevolgen, tot een onvolledige schets van het Bestaande. Wat de causale beschouwing ons leert is slechts het voorkomen, dat de dingen hebben, als men ze van een bepaald standpunt beziet. De mensch behoort zich ook te kunnen verplaatsen naar een ander standpunt, en een verschillend oordeel te vellen over dingen en toestanden, die alle even noodzakelijk zijn. Wie dit resultaat van weinig beteekenis acht, heeft waarschijnlijk nog niet veel nagedacht over de vraag, met welke redelijke gronden hij zijn waardeering der dingen zou kunnen verdedigen." Indien ik den schrijver hier goed versta, dan wil hij geenszins eenig gebied van het Bestaande aan de heerschappij van de wet van den causalen samenhang onttrekken, maar bedoelt hij met „de wereldbeschouwing, die in het heelal niets anders ziet dan een reeks van oorzaken en gevolgen," met „de causale beschouwing, die ons slechts het voorkomen leert, dat de dingen hebben, als men ze van een bepaald standpunt beziet," de zoogenaamde uitsluitend mechanische wereldbeschou-

wing, en wil hij daarmede doen samengaan een idealistische of ethische wereldbeschouwing. Een idealistische of ethische wereldbeschouwing, die de werkelijkheid waarin wij leven, de wereld van onze ervaring, den stempel ziet dragen van het menschelijk denken en willen, of liever van het menschelijk willen, van den levenden, altijd, ook in zijn passiviteit, actieven geest, die zich in onbewust en bewust denken en in onbewust en bewust handelen openbaart, van den levenden geest, wiens aanleg en ingeschapen eigenaardigheden ook van de mechanische wereldbeschouwing zelve de apriorische factoren zijn. Mijn recht om datgene wat Dr. Spruyt noodzakelijk acht voor een volledige schets van het Bestaande, behalve „de causale beschouwing," die het niet verder brengt dan tot „eene onvolledige schets van het Bestaande," te noemen eene idealistische of ethische wereldbeschouwing, ontleen ik, behalve aan de laatste zinsnede van de zooeven afgeschreven slotsom van des schrijvers onderzoek, ook aan bl. 67 (vgl. ook bl. 315), waar hij, in een § over „den strijd over de natuur der universalia" in de Scholastiek, zegt: „De vraag of de ideeën ook buiten de voorwerpen bestaan, zooals Plato beweerde, is mijns inziens geen voorwerp van wetenschappelijk onderzoek. Zij kan alleen ter sprake komen in eene wijsgeerige wereldbeschouwing, waarin men de persoonlijke overtuiging uitspreekt, die men beschouwt als een redelijken grondslag voor de waardeering der verschijnselen uit een aesthetisch en zedelijk oogpunt, maar waarvan men niet meent, dat zij door een onwederlegbare redeneering voor anderen aannemelijk zou kunnen gemaakt worden." En hiermede vergelijke men nog deze woorden uit de Voorrede: „Hoe belangrijk het daarin behandeld onderwerp is, moge de lezing van het werk zelf leeren. Hier wensch ik alleen op te merken, dat de richting, die de ethiek der toekomst, en in haar gevolg de Europeesche beschaving nemen zal, zonder twijfel afhangt van de vraag, of de wetenschappelijke mannen der eerstvolgende geslachten over dat onderwerp zullen denken in Kantiaanschen, dan wel in empiristischen geest." Ook heb ik nog het oog op de § over Kant's „practische rede," waarin Spruyt de zedeleer van het Empirisme, het Utilisme, afwijst en instemt met de hoofdstelling van Kant's ethiek, dat er een volstrekte verplichting bestaat, en

dat de kennis van datgene wat de menschen gewoon zijn te doen, niet den inhoud der zedeleer, maar veeleer haar tegendeel uitmaakt" (bl. 211).

In Kantiaanschen geest wil Prof Spruyt den oorsprong en aard van onze kennis en de ethiek behandeld hebben. Hij schaart zich dus onder de wijsgeeren van den tegenwoordigen tijd, die zich aan de grondgedachten en de hoofdstrekking van de philosophie van Kant willen aansluiten, of wel die grondgedachten en hoofdstrekking op hun weg ontmoeten bij hun arbeid aan een wijsgeerige levens- en wereldbeschouwing. Met dien verstande, dat onze schrijver aan de philosophie van Kant in haar geheel, althans (indien hij de „Kritik der Utheilskraft" wat haar grondgedachten en hoofdstrekking betreft niet mocht willen laten gelden) zoowel aan de „Kritik der practischen Vernunft" als aan de „Kritik der theoretische Vernunft" een kern van blijvende waarde, van voor goed verworven philosophisch inzicht, schijnt toetekennen. Met dit „schijnt toetekennen" druk ik mijn meening eenigszins weifelend uit, omdat de schrijver wel zijn overtuiging aangaande de juistheid eener „noölogistische" verklaring van onze kennis op meer dan éene plaats met bepaaldheid uitdrukt, maar het overige van zijn wijsgeerige zienswijze hier en daar meer aanduidt dan uiteenzet. Maar indien ik mij dan een juiste voorstelling van zijn „Kantiaansche" richting in de philosophie heb gevormd, onderscheidt hij zich van die wijsgeeren, welke niet moede worden van te betreuren, dat Kant met zijn „Kritik der practischen Vernunft" ontrouw is geworden aan de, huns inziens, zoo voldingend gestaafde grondgedachten en uitkomsten van zijn „Kritik der reinen Vernunft." Voor *deze* „nieuwe Kantianen" zou ik, tenzij wij het woord liever niet doen herleven, den naam van *noölogisten* beter keuren dan voor wijsgeeren van de richting van Prof. Spruyt. Kant zelf sprak gewoonlijk van zijn „idealisme," en zoo wij mogen aannemen, dat dit woord van onvaste beteekenis in het spraakgebruik nog al zeer dikwerf ter aanduiding van een philosophie dient, waarin niet alleen aan de activiteit van den menschelijken geest een karakteriseerend aandeel in de vorming van de wereld onzer ervaring wordt toegekend, maar ook idealen, als regels waarnaar het menschelijk denken en handelen zich behoort te richten, worden gerechtvaar-

digd en gehandhaafd, dan wordt het standpunt dat onze schrijver inneemt beter, naar mij voorkomt, als idealisme omschreven.

Met zijn eigen overtuigingen, in 't algemeen, meer aanteduiden dan breedvoerig te ontwikkelen bleef Dr. Spruyt gehoorzaam aan de eischen van een antwoord op de gestelde vraag. Het zou anders hebben moeten zijn, indien de prijsvraag had gewild „een geschiedenis *en kritiek* van de leer der aangeboren begrippen." In „een geschiedenis" behoorden de overtuigingen van een schrijver, die zich in geschrifte vóór of tegen de leer der aangeboren begrippen nog niet had verklaard, niet opgenomen te worden. Een antwoord op de gestelde vraag had slechts, natuurlijk pragmatisch, te verhalen. Het eigen gevoelen van den schrijver was bijzaak en van ondergeschikt belang, de goed gestaafde geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen, zooals die in de elkander opvolgende stelsels van de voornaamste wijsgeeren haar beloop heeft gehad, was hoofdzaak.

Het komt niet in mij op om deze proeve eener geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen, die wij aan de prijsvraag van het Curatorium van het Stolpiaansch Legaat te danken hebben, aan een opzettelijke kritiek te onderwerpen. Er zou daarvoor meer tijd van voorbereiding noodig wezen dan waarover ik thans te beschikken heb. Ik denk hier vooral aan sommige gedeelten uit deze geschiedenis, bepaaldelijk aan de uiteenzetting van de denkbeelden van Kant. Niet, dat ik nu juist belangrijke bedenkingen zou te maken hebben tegen hetgeen Prof. Spruyt over Kant geschreven heeft. Integendeel, niet alleen heb ik de helderheid van zijn uiteenzetting bewonderd, maar ook weinig of niets gevonden, waarin ik aan de juistheid zijner interpretatie van Kant meende te mogen twijfelen. Hij geeft dan ook al aanstonds, in het begin van zijn hoofdstuk over Kant, daarin een vertrouwen wekkenden waarborg van een goed exegeet van Kant's „Kritik der reinen Vernunft" te kunnen zijn, dat hij van de moeite die het in heeft om „volkomen zeker te zijn dat men Kant's bedoeling volkomen begrepen heeft" diep doordrongen is. Niemand zal Kants leer omtrent oorsprong en aard van onze kennis uit de Kritik der reinen Vernunft zelve met vrucht gaan bestudeeren tenzij hij van de moeielijkheid van die studie overtuigd zij,

en zich in de exegese van geschriften van duitsche wijsgeeren reeds belangrijke geoefendheid hebbe verworven. Maar al heb ik op het oogenblik geen bedenkingen tegen de hier gegeven interpretatie van Kant, voor een beoordeeling van het hier gegevene, en dus tegelijkertijd voor een opzettelijke toetsing van mijn eigen opvatting van Kant, zou ik den plicht hebben de Kritik der reinen Vernunft zelve weer ter hand te nemen en daarbij een en ander geschrift dat tot de kategorie van de hedendaagsche Kant-philologie behoort hetzij voor het eerst hetzij opnieuw te gaan lezen. Om een denkbeeld van den omvang dier Kant-philologie te krijgen raadplege men slechts de verschenen jaargangen van het „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" en het onlangs verschenen werk van Prof. Johannes Volkelt te Jena: „Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie." Leipzig 1879. Deze schrijver heeft het tot zijn taak gerekend „den bedeutenderen Leistungen der Kantforschung, soweit sie sich auf die von mir behandelten Fragen beziehen, selbst auf Kosten der Durchsichtigkeit der Darstellung, am geeigneten Orte ihr Recht zu Theil werden zu lassen." En hooren wij nu dezen geleerde over den indruk, dien hij omtrent den stand van de interpretatie der philosophie van Kant ontving. „Durch meine Vorlesungen zu einer gründlichen Wiederaufnahme des Studiums der Kantischen Philosophie geführt, kam ich, je mehr ich mich in sie vertiefte, um so mehr zu der Ueberzeugung, dass die sich mit Kant beschäftigende Forschung das Denken dieses Philosophen fast überall als zu einfach und durchsichtig, als eine zu wenig complicirte, mühevolle und dunkel ringende Arbeit auffasse. Fast überal begegnegte ich mehr oder weniger einseitigen Darstellungen seiner Lehre, fast jedes neue Buch über Kant, das ich in die Hand nahm, zeigte mir einen neuen Versuch, diesen oder jenen wesentlichen Factor seiner Philosophie aus ihrem Mittelpunkte zu drängen oder ganz aus ihr zu verweisen. Wohl fand ich treffliche Leistungen auf dem Gebiete der Kantforschung in grosser Zahl: eindringende Analysen seiner Gedankengänge, scharfsinnige Aufdeckungen von Lücken, Verwirrungen und Widersprüchen, fein spürende Untersuchungen über seinen philosophischen Entwicke-

lungsgang, glanzvolle Darstellungen der grossen, einfachen Züge seiner Lehre. Dagegen sah ich mich vergebens nach einer eingehenden, umfassenden Untersuchung des complicirten Zusammenwirkens und Ineinanderarbeitens der fundamentalsten Triebfedern des Kantischen Denkens um, nach einer Darstellung derjenigen Principien, die sein Denken constituiren, und aus deren Fungiren das eigenthümliche Gefüge seiner Philosophie entspringt."

En niet alleen voor het gedeelte dat over Kants philosophie handelt, voor menig ander wijsgeerig stelsel, hetwelk door Dr. Spruyt besproken moest worden, zou vernieuwde opzettelijke studie aan een grondige beoordeeling moeten voorafgaan. Maar de philosophie van Kant blijft bij de quaestie naar oorsprong en aard van onze kennis misschien de belangrijkste plaats innemen, omdat niet weinigen van de hedendaagsche wijsgeeren, vooral in Duitschland, een kriticisme voorstaan, in verband waarmede die omvangrijke „Kantphilologie'' onstond, en hetwelk gewoonlijk als een „terugkeeren" tot Kant wordt gekenschetst. Dat vernieuwd kriticisme, ook wel in Duitschland „Neukantianismus'' genoemd, is eigenlijk de eenige reden waarom in onzen tijd aan een behandeling van de „geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen" meer actualiteit kan worden toegekend, dan aan een geschiedenis van een ander onderdeel uit de voorname stelsels van wijsbegeerte. Ik veroorloof mij echter de opmerking, dat Curatoren van het Stolpiaansch Legaat nog meer de eischen der actualiteit, die men bij een prijsvraag zoo veel mogelijk in 't oog pleegt te houden, zouden behartigd hebben, indien zij b.v. een kritische verhandeling hadden uitgelokt „over de denkbeelden omtrent oorsprong en aard van onze kennis, die door wijsgeeren van onzen tijd worden voorgedragen." Misschien zou een antwoord op *die* vraag dan in het licht hebben gesteld, dat het „terugkeeren tot Kant," wanneer het in eigenlijken zin wordt bedoeld, niet kan strekken tot een verdere deugdelijke ontwikkeling van het wijsgeerig denken en dus niet tot vernieuwden bloei van de studie der philosophie. En dan ook, in verband met die uitkomst, dat wij wel zullen doen met voor ons onderzoek naar oorsprong en aard van onze kennis, of, met andere woorden, naar het wezen van onze „ervaring," niet

aanteknoopen aan Kant of ons weer te bedienen van de leidende gedachten en de bepaalde begrippen, welke de methode en den inhoud van zijn Kritik der reinen Vernunft beheerschen. Waaruit dan verder de raad zou kunnen voortvloeien om, ter voorkoming van verwarring van begrippen bij ons onderzoek, vroegere denkbeelden vooreerst te laten rusten. Waar komt men vandaan als men wil „terugkeeren" tot Kant, iets (ik herinner het ten overvloede) waarvan Prof. Spruyt nergens zegt dat hij het wil? In de algemeen bekende „Geschichte des Materialismus" van Lange hebben wij, dunkt mij, het klassieke voorbeeld, dat ons doet antwoorden: uit de studie der natuurwetenschappen, bepaaldelijk van de physiologie. Hebben in onze eeuw de natuurwetenschappen met haar schitterende uitkomsten, die door een aantrekkelijke logische methode werden verkregen, den invloed van speculatieve philosophie belangrijk beperkt, ja, een goed deel van onze geleerde tijdgenooten er geheel afkeerig van gemaakt, tegenwoordig brengen diezelfde natuurwetenschappen haar meest eminente beoefenaars weder op een weg, die tot vernieuwde meer algemeene behartiging van de studie der speculatieve philosophie zal leiden. Door hetgeen de physiologie aangaande de physiologie van de zintuigen leert, ontstaan er juiste begrippen omtrent den oorsprong en aard van ons zintuiglijk waarnemen en dus ook van onze daarop gegronde ervaring. Er wordt daardoor een uitkomst verkregen, die wij kortheidshalve met de formule van Leibnitz kunnen uitdrukken: nihil est in intellectu (dat is: in het concreete bewustzijn) quod non ante fuerit in sensu, nisi ipse intellectus (dat is: het door abstractie te vinden a priori van het bewustzijn). Zoo heeft thans het „noölogisme" zijn grondslag in een van de onbetwistbaarste uitkomsten van de physiologie. Men kan die physiologische stelling, dat er in ons zintuiglijk waarnemen een in het waarnemend subject a priori aanwezige, door middel van de functie der zintuigen niet aangebrachte, factor werkzaam is, vooral zooals zij in de physiologische psychologie nader wordt uitgewerkt, *vergelijken* met hetgeen Kant in de Kritik der reinen Vernunft over den oorsprong en den aard van onze „ervaring" leert, maar zij kan daarmede *niet worden gelijk gesteld.*

Men moest niet spreken over een „terugkeeren" tot Kant,

maar liever over een op zijn weg „ontmoeten" van Kant. Met „terugkeeren" kan men zoo gemakkelijk het denkbeeld verbinden, dat zoowel het empirisme, hetwelk op de heerschappij van Hegels philosophie gevolgd is, als de stelsels van Fichte, Schelling en Hegel veilig als nuttelooze afdwalingen op het gebied der philosophie kunnen beschouwd worden, die men thans niet meer behoeft te kennen, of, indien men ze kent, in dat ongunstige geval maar moet trachten te vergeten. In het op zijn weg „ontmoeten" van Kant wordt van zelf het bijdenkbeeld opgenomen, dat de ontwikkeling van de philosophie na Kant, in de stelsels van Fichte, Schelling en Hegel, eveneens als het Empirisme na Hegel geenszins zonder waarde zijn geweest. En dat is de waarheid. Wat bepaaldelijk het probleem van den oorsprong en den aard van onze ervaring met de daarin vervatte kennis betreft, de empirische natuurwetenschappen van onzen tijd hebben aan den twijfel of er wel een werkelijkheid buiten ons bewustzijn, een werkelijkheid elders dan in de voorstellingen van onzen geest, bestaat, voor goed alle zedelijk recht ontnomen. De in zooveel opzichten beproefd bevonden genetische verklaring van natuurverschijnsels die wij thans waarnemen, aan de hand der evolutietheorie, en de door de uitkomsten juist gebleken voorspellingen van de natuurwetenschappen, vooral van de astronomie, hebben een idealisme als van Berkeley voor goed naar de geschiedenis van het onherroepelijk verleden verwezen. Wat wij waarnemen *is* waartenemen. *Dat* wij *leven in* een werkelijk bestaande wereld buiten ons, *dat* wij een wereld *buiten ons* waarnemen, zijn de onomstootelijke feiten, waarvan alle onderzoek naar oorsprong en aard van onze ervaring moet uitgaan. De „noölogistische" of idealistische verklaring is niet het feit zelf, maar een theorie, die het feit begrijpelijk tracht te maken. Ook in de ontvouwing en rechtvaardiging van die theorie moeten wij als onderwezenen door de tegenwoordige ontwikkeling der natuurwetenschap te werk gaan, en niet als of wij tijdgenooten en onmiddellijke leerlingen van Kant waren. Wij behooren daarom te beginnen met de zintuiglijke waarneming, dien onmiddellijken of middellijken grondslag van al onze voorstellingen en denkbeelden zonder onderscheid, te analyseeren, dat is: te onderscheiden *wat* wij in den eigenlijken

zin physisch *waarnemen*, omdat de voorwaarden of physische aequivalenten er van in de stoffelijke wereld buiten ons, waarvan ook ons lichaam een deel is, aanwezig zijn, en *wat* wij EIGENLIJK *niet zien* en *hooren*, ofschoon wij het toch zintuiglijk waarnemen. In dit laatste bestanddeel van onze zintuiglijke waarneming moet dan verder onderscheiden worden tusschen hetgeen wij *ten gevolge* van onze intellectueele aesthetische en moreele ontwikkeling *aan* de dingen zien, namelijk hun beteekenis, hun doel, hun betrekking tot andere dingen, hun waarde in onze maatschappelijke en zedelijke wereld, en hetgeen de nog niet historisch ontwikkelde, de primitieve mensch gezien zal hebben aan de dingen, ofschoon het in physischen zin niet te zien was. Deze onderscheiding wordt gewoonlijk niet gemaakt, en zij komt mij onontbeerlijk voor. Maar wij komen er van zelf toe, indien wij, gebruik makende van hetgeen onze leeftijd en met name de physiologische psychologie van onze dagen ons als bouwstoffen voor voortgezet of vernieuwd wijsgeerig onderzoek naar oorsprong en aard van onze kennis aanbiedt, de historische continuiteit niet door „terugkeeren tot Kant" verbreken. Want dan verzuimen wij ook niet onze aandacht te vestigen op de hoogst ontwikkelde dieren bij het onderzoek naar de algemeen menschelijke factoren van onze waarneming en ervaring en de daarop gebouwde kennis [1]).

1) Ten einde te duidelijker te doen uitkomen, hoe in den aard en oorsprong van de vrije zelfbepaling uit waarheidsliefde en uit plichtbesef het wezenlijk verschil tusschen het menschelijke en het onkel dierlijke leven aan den dag komt, heb ik, in „DE SAMENHANG VAN LOGICA EN ETHIEK, *Groningen bij J. B. Wolters*, 1878", bl. 11 en volg. opzettelijk gewezen op die overeenkomst tusschen het zintuiglijk waarnemen en menig daarmede onmiddellijk samenhangend verschijnsel van zieleleven bij de hoogst ontwikkelde dieren en bij ons: „....... dat mechanisme van het zieleleven schrijven wij ook aan de hoogst ontwikkelde dieren toe. In deze dieren komt het zintuiglijk waarnemen van een buitenwereld niet op andere wijze dan in ons tot stand. Als wij leven ook zij in een zintuiglijk-geestelijke wereld. Zij zien, bijvoorbeeld, ook, al is het oneindig minder dan wij, meer dan eigenlijk te zien is, *meer* omdat voor dat meerdere de physische voorwaarden in de naar hen toegekeerde oppervlakten en de van daar uitgaande aethertrillingen niet aanwezig zijn. Zoo ziet de vogel in het eene vlechtsel van hooi en stroo zijn nest en de verblijfplaats zijner jongen, en in het andere het nest van andere vogels. Wie kent verder niet de menigte hoogst belangrijke verschijnsels in het doen en laten van dieren, waardoor wij gedwongen worden om ook in hen associatie van voorstellingen, geheugen en verbeeldingskracht, in den algemeenen zin der woorden denken en verstand optemerken. En dat intellectueele leven van dieren is ongetwijfeld ook gebonden aan de denkwetten der identiteit en der causaliteit."

Eerst door de physiologie der zintuigen, dus na Kant, zijn de punten van overeenstemming tusschen ons zintuiglijk waarnemen en dat van de hoogst ontwikkelde dieren onwedersprekelijk aan den dag gekomen. Maar daarom staat nu ook bij ons onderzoek naar een deugdelijke theorie van den oorsprong en den aard onzer kennis, een theorie dus van onze „ervaring", het subject der ervaring niet zóó geisoleerd tegenover „de wereld der verschijnsels" of „de natuur," als het geval was bij het onderzoek van Kant. Het „a priori" waarvan, als van de noodzakelijke voorwaarde, de mogelijkheid van „ervaring" afhangt, merken wij ook in de hoogst ontwikkelde dieren op. En tusschen die hoogst ontwikkelde en de lagere dieren is maar een verschil van graad. Zoo vinden wij „het logisch element," hetwelk Prof. Spruyt, in de boven afgeschreven woorden, te recht een van de apriorische voorwaarden der ervaring in het kenvermogen van den mensch noemt, „waardoor hij den inhoud zijner gewaarwordingen rangschikt en vereenigt op zoodanige wijze dat zij voor hem de representanten worden van werkelijk (ofschoon niet onafhankelijk) bestaande voorwerpen," reeds in de dierenwereld. Het „logisch element" van onzen geest dus ook in „de natuur," „das Vernunftige" in de natuur, indien wij tot „de natuur" alles rekenen wat niet aan het willen, aan de menschelijke zelfbepaling, zijn oorsprong en zijn werkzaamheid dankt. Maar ontmoeten wij zoo op onzen weg, behalve Kant, ook niet Schelling en Hegel?

Maar ik zou, voortschrijvende over het hetgeen mij bij de quaestie over oorsprong en aard van onze „ervaring" de aandacht schijnt te verdienen, gevaar gaan loopen van het doel van dit opstel uit het oog te verliezen. Het moet strekken om de aandacht der lezers van ons Tijdschrift op de bekroonde Verhandeling van Prof. Spruyt te vestigen. Daarom de lezers van ons Tijdschrift, omdat aan mijnen geëerden Amsterdamschen ambtgenoot, zooals blijkt uit de woorden van hem die ik boven afschreef, de probleemen van de Ethiek, die indrukwekkend ernstige probleemen van onzen leeftijd, geen rust laten. Daarmede heeft Prof. Spruyt zich de belangstelling in alles wat er door hem geschreven wordt van ons verzekerd, die voor de wetenschappelijke rechtvaardiging van een Christendom in den geest van Jezus, als het godsdienstig-

zedelijk idealisme bij uitnemendheid, arbeiden. Een idealisme waarvan het beleven, voor ons tegelijkertijd aanvankelijke werkelijkheid en niet bereikt ideaal, de grondslag is waarvan de arbeid der wetenschappelijke rechtvaardiging, als van zijn empirisch gegeven object, moet uitgaan.

Groningen, Nov. 1879. F. W. B. VAN BELL.

DE PROFEET AMOS.

Het geschrift van Amos is in menig opzicht zeer moeilijk te verstaan. Vooreerst wordt de verklaring gedrukt door de algemeene bezwaren, die bij ieder boek des O. V.s eenigermate voorkomen, maar bij de vóorexielische zeer groot zijn. Een paar eeuwen na de opstelling er van vinden wij het voor het eerst aangehaald, en wel half begrepen: waar Amos [1] מַלְכָּם „hun koning" bedoeld had, las Jeremia [2] מִלְכֹּם, den naam van den Ammonietischen volksgod. In de volgende eeuwen is het met verscheiden fouten overgeschreven; onder andere hebben hier en daar een paar regels hunne plaatsen gewisseld; waarschijnlijk is er ook wel iets uitgevallen. Vooral slopen er vast vele fouten na de Ballingschap in, toen het meer dan daarvóor gebruikt werd en de kunstbewerkingen onderging, die alle vóorexielische boeken zich hebben moeten laten welgevallen: het is in kwadraatschrift overgezet, terwijl de woorden van elkaar gescheiden en met vele dusgenaamde leesmoeders, י, ו, ה 's, voorzien zijn, waarvan het eene al even gevaarlijk was als het andere, daar het door menschen geschiedde, die den ouden tekst niet goed verstonden.

Tot overmaat van ramp heeft een vroom Jood na de Ballingschap, begrijpende dat Amos niet zoo gesproken had als hij had moeten spreken, of wil men liever, dat de profeet het zeker anders had bedoeld dan hij scheen gezegd te hebben, het geschrift met eenige toevoegselen verrijkt.

Dat ook die verbeterde editie allesbehalve ongerept tot ons

---

1) 1:15 2) 49:3.

gekomen is, leert de vergelijking van onzen tekst met de Grieksche vertaling, die op vele plaatsen ontwijfelbaar op een betere lezing steunt, elders duidelijk bewijst, hoe weinig de Joden in de derde eeuw vóór Chr. de oude Hebreeuwsche geschriften verstonden en welk een gebrekkige vertolking zij voor lief moesten nemen. Sedert is het werk gedurende nog een paar eeuwen, met fouten, overgeschreven. Toen is het eindelijk, als heilig geschrift, met angstvallige nauwgezetheid als het ware gestereotypeerd. Beter laat dan nooit, maar.... ware het vroeger gebeurd, wij zouden een boek hebben, dat ietwat meer geleek op het oorspronkelijke.

Het is in deze omstandigheden bijna ongerijmd, te beloven: ik zal het boek *Amos* verklaren. Wie geroepen is, anderen in dit geschrift in te leiden, mag zich niet voorstellen, alles duidelijk te zullen maken, ja, moet zijn hoorders of lezers van den aanvang af er op voorbereiden, dat zij dit niet mogen eischen. Hij zal zijn taak volbracht hebben, wanneer hij het verklaarbare uitgelegd en duidelijk de wonde plekken aangewezen heeft; en hij mag zich gelukkig rekenen, wanneer hij daar den weg aanwijst om de bedoeling des schrijvers te leeren raden.

Het ware te wenschen, dat alle uitleggers des O. V.s begrepen, zoo bescheiden te moeten zijn. De commentatoren op *Amos* zijn het niet geweest. Ook Hitzig, Baur, Ewald, al erkennen zij de noodzakelijkheid corrupties aan te nemen, staan toch voor niets en verklaren alles, d. w. z. verkrachten soms de regels der taal jammerlijk, ontwringen langs dien sluikersweg aan de letters een zin, die dan nog vaak zeer slecht in het verband voegt, en wanen zoo *Amos* verklaard te hebben.

Ik voor mij beken liever, dat in het boek verscheidene plaatsen zijn, die ik volstrekt niet versta. Maar een paar, die nog niet opgehelderd zijn, meen ik te kunnen verklaren; bij een paar andere geloof ik in staat te zijn aan te wijzen, in welke richting de oplossing der moeilijkheden te zoeken is. Ook heb ik over den oorsprong van het geschrift eenige opmerkingen te maken, die, naar het mij voorkomt, niet van gewicht ontbloot zijn.

Achtereenvolgens wil ik 1° de toevoegselen van den overwerker uit het boek lichten; 2° handelen over het vaderland en de lotgevallen van Amos; 3° nagaan, welken invloed de

omstandigheden, waaronder hij schreef, op de samenstelling van zijn boek hadden; eindelijk zijn godsdienstig standpunt zoeken te bepalen, en wel, 4° zijn verhouding tot den eeredienst, 5° wat Jahwe volgens hem van zijne dienaars eischte.

I.

Bij ons onderzoek naar hetgeen de overwerker aan het oorspronkelijk geschrift heeft toegevoegd, gaan wij uit van de onderstelling, dat het opschrift waarheid bevat en Amos dus optrad onder de regeering van Uzzia in Juda en Jerobeam II in Israël, alsmede dat hij zelf weinige jaren daarna het door hem gesprokene heeft te boek gesteld.

Indien dit waar is, dan is vooreerst eene interpolatie: 2:4, 5. Nadat Amos zijn geschrift heeft geopend met zesmaal een heidensch volk met Jahwe's toorn te bedreigen, wordt hier in dezelfde formulen Juda toegesproken: „Zoo zegt Jahwe: om drie zonden en om vier zal ik het niet herroepen ..... ik zal een vuur in Juda ontsteken, dat de burchten van Jeruzalem verteert"; daarna wendt de profeet zich tot Israël met denzelfden aanhef, maar om dan bij dit volk te blijven stilstaan. Is het reeds vreemd, dat Juda hier, op één lijn met de heidenen, als inleiding tot hetgeen Amos tegen Israël te zeggen heeft, voorkomt, dat de verzen geïnterpoleerd zijn, blijkt, zooals Duhm heeft opgemerkt [1]), duidelijk uit hetgeen Juda te laste gelegd wordt: „Omdat zij de Wet van Jahwe veracht en zijne inzettingen niet onderhouden hebben, en wijl hunne leugenen, waarachter hunne vaderen gewandeld hebben, hen verleid hebben." Van de " תורה in den zin, niet van Jahwe's onderwijzing, maar van 's Heeren wet, kon men eerst na Deut. spreken, en כזבים, „leugenen", heeft eerst na het algemeen worden van het monotheïsme de beteekenis van „afgoden" gekregen. „De afgoden door hunne vaderen aangebeden" zou in Amos' tijd, toen het polytheïsme algemeen was onder Israël, volkomen onverstaanbaar geweest zijn. Eerst na de Ballingschap had de uitdrukking zin. Dat Amos Juda niet afzonderlijk behandelde, sprak vanzelf. Israël aansprekende, wendde

1) *Theol. d. Proph.* 119.

hij zich immers tegen „het geheele geslacht, dat Jahwe uit Egypte had gevoerd"? [1])

Dat 4 : 13, 5 : 8, 9, 9 : 5, 6 latere toevoegselen zijn, is met een enkel woord door Duhm [2]) en Wellhausen [3]) betoogd. Ik moet bekennen, dat de stelling eerst op mij den indruk maakte, zeer willekeurig te zijn. In die drie plaatsen vinden wij een verheven beschrijving van Jahwe als den schepper van alles, zooals wij vooral in *Deut.-Jezaja* en *Job* aantreffen. Het schijnt een cirkelredeneering, aan Amos zulk een godsbegrip te ontzeggen, wanneer wij uit zijn betrekkelijk korte godspraak niet minder dan driemaal de verzen gelicht hebben, waarin het duidelijk staat. Ook bewijst het feit, dat wij elders bij hem uitdrukkingen omtrent Jahwe's wezen vinden, die hiermee kwalijk strooken, den lateren oorsprong dier verhevener denkbeelden nog niet. Immers bij hen, die het eerst dezulke koesteren, plegen oud en nieuw wonderlijk vermengd te zijn. Evenwel, bij nauwkeurige beschouwing der plaatsen blijkt de echtheid onhoudbaar te zijn; de geïncrimineerde verzen toch breken het verband, waarin zij staan. Laat ons dit zien!

Met 4 : 13 moeten ook 5 : 1—3 aan den omwerker worden toegekend. In 4 : 12 volgt op eene herinnering aan Jahwe's kastijdingen: „Daarom, dewijl ik u dit deed [4]), bereid u om uwen god te gemoet te gaán, o Israël!", waaraan zich 5 : 4 aansluit: „Want zoo spreekt Jahwe tot het huis Israëls: zoekt mij, opdat gij leven moogt, en zoekt Bethel niet, noch gaat naar Gilgal." De tegenstelling is zuiver, de zin duidelijk. Maar wat er nu tusschen-in staat breekt dien samenhang (4 : 13): „Want zie de schepper der bergen en de maker van den wind en die den mensch bekend maakt.... [5]), die het licht en [6]) de duisternis schept, die treedt op 's aardrijks heuvelen, Jahwe de god der heerscharen, is zijn naam. (5 : 1) Hoort dit woord, waarin ik een klaagzang aanhef over u, o huis Israëls! Zij is gevallen om niet meer op te staan, de maagd Israëls; zij ligt op den grond uitgestrekt, zonderdat iemand haar opricht. (2) Want zoo spreekt Jahwe: de stad, die met duizend man

1) 3 : 1. 2) T. a. p. 3) *Gesch. Isr.* 1, 349 f.

4) De woorden כה tot het 1e ישראל schijnen bij vergissing, grootendeels dittografie, in den tekst te zijn gekomen.

5) Eenige onverstaanbare letters. 6) Lees met LXX: ועיפה.

uittrekt, zal er slechts honderd, die met honderd, slechts tien aan het huis Israëls overlaten." Dit vs. 2 zou in Amos' tijd als bedreiging verstaanbaar zijn geweest en kan zeer goed uit een ander deel zijner godspraak hierheen verdwaald zijn: maar die klaagzang (de uitdrukking נשׂא קינה komt alleen bij Jeremia en Ezechiël voor), waarvan de werkwoorden duidelijk in perfecto staan: „Israël *is* gevallen," zou belachelijk geklonken hebben onder Jerobeam II, toen Israël op het toppunt van zijn glans stond. De beschrijving nu van Jahwe als schepper der aarde moge op zichzelve zeer goed tot tegenstelling dienen met den god, dien men te Bethel enz. vereerde — dit drong zeker den interpolator, ze hier, evenals 5:8, 9, in te lasschen — maar de manier, waarop zij hier ingevoegd wordt, verraadt de latere hand; de aanhef toch van vs. 4: „want zoo spreekt Jahwe," slaat er volstrekt niet op terug; hij moest luiden: „Daarom, zoo spreekt Jahwe." Wat Amos bedoelt, wanneer hij Jahwe laat zeggen: „Zoekt mij en gaat niet naar Bethel of Gilgal", zullen wij straks zien.

Dat vs. 8, 9 het verband breken, is nog duidelijker. De profeet spreekt in het voorgaande eene scherpe bedreiging uit: (6*b*) „Een vuur zal Jozef verteren, en niemand zal het voor het huis Israëls [1]) uitblusschen; (7) omdat zij het recht in onrecht [2]) veranderen en de billijkheid ter aarde doen liggen", waarmee hij in vs. 10 aldus voortgaat: „(omdat) zij in de poort den zedemeester haten en den man die betamelijk spreekt verafschuwen enz." Eene beschrijving van Jahwe, „die den Orion en de Pleiaden maakt, de duisternis in morgenstond verandert en den dag tot nacht [3]) verdonkert, die de wateren der zee roept en ze uitstort over den aardbodem, Jahwe is zijn naam; die een groote breuke brengt over een sterkte [4]) en verderf doet komen [5]) over een vesting", doet hier niets ter zake en is geheel ongepast.

In de verzen, die aan 9:5, 6 voorafgaan, bedreigt Jahwe

---

1) Lees i. p. v. בית אל, met LXX בית ישראל.

2) ללענה is onzin. De LXX geeft ὕψος en heeft dus een woord van den wortel עלה gevonden. Lees לְעַוְלָה, „tot onrecht".

3) Met LXX misschien ללילה te lezen.

4) De M. T. is onverstaanbaar; wat LXX las, onduidelijk. Misschien te lezen מַגְבִּר שֶׁבֶר עַל עֹז.

5) Lees יביא.

het volk: waar de goddeloozen zich ook verbergen, hij zal hen bereiken en slaan, ook al gaan zij in ballingschap uit vrees voor hunne vijanden. Hij zal zijn oog ten kwade en niet ten goede tot hen richten. Nu volgt: „En de heer Jahwe der heerscharen is het, die de aarde aanraakt, zoodat zij smelt en al hare bewoners treuren, zoodat zij geheel rijst als een stroom en daalt als de Nijl (deze woorden zijn waarschijnlijk bij vergissing herhaald uit 8 : 8, hoewel de lezing hier de zuiverste is [1])), die in den hemel zijn opperzaal bouwt [2]) en zijn gebindte (? zeker niet „gewelf") boven de aarde plaatst, die het water der zee roept en het uitstort over de aarde, Jahwe is zijn naam (dezelfde woorden als in 5 : 8*b*)." Hoe dit voegt bij het voorgaande, is duidelijk. Jahwe zal u donker aanzien, en dit is schrikkelijk, want hij is zoo groot. Maar die macht van Jahwe was reeds in het voorgaande uitvoerig beschreven, en deze bewijsvoering voor zijn kracht: hij is de schepper der wereld, komt allesbehalve kernachtig achteraan. Daarenboven maakt zij vs. 7 geheel onverstaanbaar. Dit zouden wij op den voorgrond moeten zetten, indien vs. 7 zonder vs. 5 en 6 in duidelijkheid niets te wenschen overliet. Maar dit is het geval niet. Het luidt: „Zijt niet gij mij als Ethiopiërs, o zonen Israëls! spreekt Jahwe. Heb ik niet Israël uit Egypte geleid en de Filistijnen uit Kaftôr en Arâm uit Kîr?" Wat hier het punt van vergelijking is tusschen de Israëlieten en de Ethiopiërs, vat ik niet. Dat Amos zou willen zeggen: zoozeer veracht ik u! (Baur) is onmogelijk. Indien wij echter deze eerste woorden buiten rekening laten, dan sluit zich de rest uitstekend aan vs. 4 aan en geeft eerst nu een zin, dien alle uitleggers er vergeefs in zoeken. Al gingen zij ook, zegt de profeet, het land uit, uit vrees voor den vijand, ook daar [3]) zou ik het zwaard gelasten hen te dooden en mijn oog ten kwade en niet ten goede op hen vestigen. Heb ik niet Israël uit Egypte, de Filistijnen uit Kaftôr, de Arameërs uit Kîr gebracht?" D. i. heb ik geen macht ook buiten Kanaän? Niets past beter in het verband der rede en in een tijd, waarin

1) Zie beneden, bl. 185.

2) Lees: עליותו. De מ is bij ongeluk dubbel geschreven.

3) Lees met LXX שם, evenals vs. 3, יָםִּים שם.

men het er algemeen voor hield, dat Jahwe bepaald in Kanaän woonde.

Daar de drie beschrijvingen van Jahwe, die denzelfden geest ademen, ja gedeeltelijk letterlijk met elkaar overeenkomen en ons dadelijk aan de naëxilische litteratuur doen denken, alle evenzeer den samenhang breken, is het nagenoeg onbetwistbaar, dat zij interpolaties zijn, en wel van na de Ballingschap.

In 8 zullen wij wel voor een toevoegsel van later tijd moeten houden vs. 11, 12: „Zie, de dagen komen, spreekt de Heer Jahwe, dat ik een honger in dit land zend; geen honger naar brood en geen dorst naar water, maar om woorden van Jahwe te vernemen; zoodat zij omzwerven van zee tot zee, van het Noorden tot het Oosten, ronddolend, een woord van Jahwe zoekende, zonder het te vinden." Immers, in hetgeen er op volgt: „Op dien dag zullen de schoone maagden en de jongelingen flauw vallen van dorst, die zweren enz." is geen dorst naar geestelijke gaven bedoeld, maar de lichamelijke. Hij zal Israël kwellen „op dien dag", nl. op den dag der aardbeving, waarvan vs. 9 en 10 gesproken is [1]). De tusschengevoegde regels daarentegen gewagen van hetgeen men in „de dagen die komen" ervaren zou; er zouden geen profeten zijn, en der geloovigen verlangen naar een godspraak zou dus niet bevredigd worden. In Amos' tijd nu kon het moeilijk bij iemand opkomen, dat dit gebeuren zou: dewijl het getal der profeten zoo groot was. Dat het van het begin der Ballingschap af steeds meer verwezenlijkt is, weet men.

Niet zoo onweersprekelijk als van de tot nu toe behandelde plaatsen is de onechtheid van 6 : 14, en toch is ook dit m. i. een later toevoegsel. In het voorgaande vraagt de profeet: „Zal men met paarden op een rots rijden of zal de zee met runderen beploegd worden? (יַחֲרֹשׁ בַּבָּקָר יָם, de bekende lezing van J. D. Michaëlis, schijnt mij, ondanks de tegenspraak van Baur, de ware) dat gij het recht in vergif verandert, de rechtvaardigheid in alsem, en dan u verheugt in een niets en zegt: hebben wij niet door onze eigen kracht ons hoornen gemaakt?" Uitstekend nu sluit zich hieraan het viertal gezich-

1) Zie beneden, bl. 135.

ten in 7 : 1—9, 8 : 1—3. Hier ziet Amos eerst Jahwe [1]), sprinkhanen formeerend, die het nagras opaten [2]), dan, als hij om afwending van die plaag heeft gebeden: „hoe zal Jakob staande blijven? [3]) Hij is zoo klein!" ziet hij een regen van vuur [4]), dat zee en land [5]) verteert. Als hij opnieuw Jahwe verbeden heeft, aanschouwt hij hem ten derden male dreigend. Nu staat hij op een muur [6]), met een houweel [7]) in de hand, gereed daarmee Israëls heiligdommen te vernielen en tevens met het zwaard tegen het huis van Jerobeam op te treden. Deze plaag wordt niet afgewend, en nadat de profeet verhaald heeft, hoe hij om die voorstelling het land uitgejaagd is, geeft hij een vierde gezicht, waarin alleen de zekerheid van den ondergang wordt verkondigd. Een korf met zomervruchten (קַיִץ) moet, door de klankovereenkomst tusschen dit woord en het einde (קֵץ), het onvermijdelijk lot van Israël spellen. De bijzonderheden in de beschrijving van dat lot mogen door de corruptiën van den tekst onduidelijk zijn [8]), de hoofdzaak is klaar. Indien nu de profeet aan dit viertal gezichten, dat een geheel vormt [9]), heeft laten voorafgaan: „Zie ik verwek tegen u, o huis Israëls, een volk, dat u onderdrukken zal van bij Hamat tot de Beek van Egypte", dan is dit hinderlijk, want hij heeft dan eerst in nuchtere, onbewimpelde woorden gezegd, wat hem daarna in de reeks gezichten van lieverlede wordt geopenbaard. Misschien is het vers verdwaald; waar het wellicht thuis hoort, zien wij straks.

Vervolgens zet ik een vraagteeken bij 3 : 1: „Hoort naar dit woord, dat Jahwe tot u spreekt, o zonen Israëls, tot het ge-

---

1) Misschien te lezen ארני יוצר.

2) Of והנה לקש te schrappen, òf met LXX והנה יֶלֶק „en zie, zij verslonden" te lezen.

3) מת יקום = מֵיָקוּם.

4) Lees, met Krenkel, in *Zeits. f. Wiss. Th.* IX, 271: רביב אש of רביבֵי אש, vgl. Deut. 32 : 2.

5) החלק is onverstaanbaar. ותבל?

6) Waarschijnlijk te lezen על חומה.

7) Zoo iets moet אנך beteekenen.

8) Van 3*a* weet ik niets te maken; in 3*b* zal הס wel geschrapt en השליך : הָשְׁלֵךְ uitgesproken moeten worden.

9) Wij komen er nog op terug.

heele volk, dat ik uit Egypte gevoerd heb: U alleen heb ik verkoren uit alle volken der aarde; daarom zal ik over u al uwe zonden thuis zoeken." Dat dit particularisme maar half gerijmd kan worden met de onpartijdigheid, waarmee Amos Israël en de heidenen beoordeelt, waarover straks meer, springt in het oog. Dit evenwel is geen reden, deze overigens zoo schoone uitspraak hem te ontzeggen, want ook bij hem is Israël Jahwe's volk. Maar de verzen voegen zeer slecht in het verband, waarin zij staan, en vs. 3 sluit zich beter aan 2: 16 aan.

Ditzelfde bezwaar drukt ook op 5: 13—15. Na de verklaring: „ik ken uwe talrijke zonden", voegt goed de bedreiging van vs. 16: „Daarom, alom zal er rouwmisbaar zijn enz." maar niet de aankondiging van vs. 13: „Daarom zal wie verstandig is, op dien dag zwijgen, want het zal een booze tijd zijn. Zoekt het goede en niet het kwade, opdat gij moogt leven en Jahwe zoo met u zijn als gij gezegd hebt. Haat het kwade en hebt het goede lief en oefent recht in de poort; misschien zal Jahwe zich over Jozefs overschot ontfermen." Dit „overschot van Jozef" is in Jerobeams tijd zeer vreemd, en ook de rest staat hier zeker niet op haar plaats: zij is een wonderlijke inleiding tot de bedreiging: daarom zal alom rouw zijn! en onderstelt daarenboven de vermelding van Jahwe's dag, waarover eerst vs. 18 spreekt. Misschien hooren vs. 13 en 14 achter vs. 20 thuis en is 15 een glos, en dan uit den tijd na den val van Samaria, evenals 6 : 14.

De vóór deze laatste plaatsen besproken interpolaties kunnen slechts uit den tijd na den terugkeer der ballingen zijn. Nadere bepaling is voorshands onmogelijk.

II.

Tot de behandeling van het oorspronkelijk geschrift overgaande, doen wij eerst onderzoek naar het vaderland en de levensomstandigheden des schrijvers.

Dat Amos een Judeër van afkomst was, is tegenwoordig vrij algemeen, op gezag der voornaamste beoefenaars van het O. V. uit den laatsten tijd, aangenomen. Ook ik heb het, hem volgende, in *de Bijbel voor Jongelieden* als onbetwiste waarheid

verkondigd; naar ik nu inzie, ten onrechte. Het heeft nooit ontbroken aan tegenspraak. Reeds Pseudo-Epiphanius (de schrijver van de *Levens der profeten*), Cyrillus en Kimchi hebben Amos tot een burger van het noordelijk rijk gemaakt, en een eeuw geleden heeft Harenberg dit gevoelen opnieuw verdedigd [1]), maar het heeft zoo weinig bijval gevonden, dat noch Kuenen in het *Hist. krit. onderzoek*, noch Bleek in zijn *Einleitung*, noch Wellhausen in de 4de uitgaaf van dit werk, het der vermelding waard hebben gekeurd. Onlangs heeft echter Grätz in zijne *Geschichte der Juden* [2]) het weder voorgestaan.

Amos' afkomst uit Juda blijkt in geenen deele uit den inhoud van zijn boek, dat zich hoofdzakelijk met Noord-Israël bezig houdt en Juda slechts een paar keer vermeldt; het steunt alleen op het opschrift, waarin staat dat Amos was „onder de kleinveebezitters, uit Thekóa", welk Thekóa men voor hetzelfde houdt als het vlek ten Z. van Jeruzalem, welks naam nog bestaat. Maar dit is een zeer zwakke grond. Immers, al is geen ander Thekóa bekend, de naam, die „het opslaan (van tenten)" of „het steken (van de bazuin)" beteekent, kan aan meer plaatsen gegeven zijn, en het is daarentegen niet moeilijk te bewijzen, dat Amos bijna onmogelijk uit die Judeesche stad afkomstig was.

Het hoofdargument is dit, dat hij blijkbaar leefde in het Noorden, niet in dien zin dat hij er zich ophield, maar dat hij daar thuis was. Wanneer Jahwe brult van den Sion, dan verdort de Karmel [3]). Kan hier een andere berg bedoeld zijn dan de bekende? Men heeft ondersteld, dat Amos het oog had op een bergtop in de buurt van Thekoa, en gedacht aan Karmel in de woestijn van Juda, waar Nabal zijn bedrijf had [4]). Wel is nergens een berg van dien naam vermeld en wordt deze ook thans alleen aan het vlek gegeven, maar de hoogte aan wier voet het ligt *kan* daarnaar genoemd zijn geweest, en Amos *kon* haar uit Thekoa zien. Dit is even waar als dat geen mensch, zelfs in Juda, laat staan in Noord-Israël, aan dien

---

1) Allen mij slechts bekend uit de weerleggingen bij Baur, 41 ff., en Juynboll *De Amoso*, 3 sqq.

2) I, 402 f., II, 82.

3) 1 : 2. 4) 1 Sam. 25 : 2 vv.

berg kon denken, wanneer iemand van den Karmel sprak. Eén blik op de kaart zal ieder hiervan overtuigen. Van de heuvelenrij toch, die zich ten zuiden van Thekoa uitstrekt, is de top aan welks zuidelijken voet thans Kurmul ligt, volstrekt niet de hoogste; hij verheft zich 730 voet boven het peil der zee, terwijl Hebron 810 voet hoog ligt; hij valt derhalve niet in het oog. Daar nu Amos ook 9 : 3 den Karmel vermeldt, en wel in deze woorden: „al verborgen zij zich op den top van den Karmel, toch zou ik hen daar vatten," en het ongerijmd is, hier aan den onbeduidenden heuvel in Juda's woestijn te denken, zoo heeft hij ongetwijfeld ook in den aanhef aan den bekenden, heiligen Karmel gedacht [1]). Maar hoe komt een burger van Juda hieraan, die, zooals men het gewoonlijk voorstelt, uit het zuiden naar Bethel gegaan is om daar tegen den stierendienst te ijveren? Was het nog de Ebal of Gerizim, maar de Karmel, die zooveel noordelijker ligt! Iemand, die tweemaal in zulk een verband dezen berg vermeldt, moet hem dagelijks voor oogen hebben gehad.

Voorts, bij Thekoa kon Amos geen kweeker van sycamoren zijn, zooals hij volgens eigen zeggen geweest is [2]). Of בולס שקמים een bewijs van armoede is, valt te betwijfelen. De verklaring der woorden is niet zeker: sommigen vertalen בלס, dat in het O. T. alleen hier voorkomt, door *kweeken*, de meesten door *knijpen*. Maar dit verschil doet niet veel ter zake. De vruchten der z g. wilde vijgeboomen werden (en worden) altijd genepen om ze rijp te maken [3]). Hoewel zij niet zeer smakelijk zijn, wordt er toch handel in gedreven; een „sycomorenknijper" kan dus zeer goed de aanduiding voor een gegoed tuinier zijn. Maar wat hiervan zij, er moeten in Amos' woonplaats sycomoren gegroeid hebben, anders kon hij dit bedrijf niet hebben gehad, en in Thekoa was dit onmogelijk. Dat aldaar geen sycomoren waren te vinden, heeft Hieronymus reeds getuigd, en de voorstanders van het gevoelen dat Amos uit het Noorden was, hebben niet geaarzeld hiervan partij te trekken, maar zij zijn bestreden door de opmerkingen, dat de vele oorlogen reeds in Hieronymus' dagen het land ontwoud had-

1) Vgl. Baur 191 ff. 2) 7 : 14.
3) Vgl. Bochart, *Hieroz* I, 383 sqq.

den, dat in Jezus' tijd althans te Jericho nog een sycomoor stond, want Zaccheüs klom in zulk een boom, en dat, al is de woestijn niet geschikt voor de sycomorenteelt, Amos de vrucht in de buurt kan hebben opgezocht, enz.; waarbij het punt in kwestie geheel voorbijgezien wordt. De zaak is deze: De *συκόμορος* of *συκομῖνος* [1]), in het Hebreeuwsch alleen in 't meerv. שקמים of שקמות, behoort niet tot de flora van hetgeen de botanici de streek der Middellandsche Zee noemen, en is dus in Palestina eigenlijk niet thuis. Evenals de palm, behoort de sycomoor tot zuidelijker flora; haar vaderland is het heete Nijldal. In Palestina nu is de hoogte der onderscheiden deelen des lands zeer verschillend. Het Jordaandal en de kustvlakte zijn heet en vertoonen daarom een deel der subtropische flora; maar deze wordt niet in het gebergte gevonden. Dezelfde omstandigheid dus, die maakt dat Lessing een fout beging door in zijn *Nathan der Weise* den tempelheer in Jeruzalem dadels te doen plukken, daar deze alleen bij Gaza en Jericho rijp worden, maakt het onmogelijk, dat in het gebergte van Juda sycomoren groeien. Zij waren in Palestina in zeer grooten getale aanwezig, maar alleen in de Jordaan en de kustvlakte [2]); zoo heette de stad יָפִיעַ, thans Haïfa, aan den voet van den Karmel, waarschijnlijk naar dezen boom bij de Grieken *Συκάμινος* [3]). Maar zelfs in de warme kuststreek leden de sycomoren vaak des winters veel van de koude [4]).

Dat Amos in Noord-Israël thuis hoorde, althans niet voor een burger van Juda doorging, blijkt ten overvloede uit hetgeen de hoogepriester Amazia tot hem sprak [5]). Deze toch zeide niet: keer terug, maar: ga, pak u voort naar Juda.

Was Amos uit de שְׁפֵלָה, dan wordt een plaats in zijne godspraak duidelijk, die de uitleggers vrij wat heeft geplaagd. In 4:7 staat deze bedreiging: „Ik (Jahwe) zal u den regen onthouden drie maanden vóor den oogst," letterlijk: terwijl

1) Zie Hehn *Kulturpfl. u. Hausthiere*, 337 f., Herzog, *R. E.*, IX, 97 f., Schenkel *Bibel-Lex.* IV, 343 f.

2) 1 Kon. 10:27, J. Sjebiït 9:2 (f. 38*a*).

3) Zie Eus. *Onom.* s. v. Ιαφεθ, Rob. *Reise* II, 481.

4) Ps. 78:47.   5) 7:12.

het nog drie maanden vóór den oogst is. Hiermee wordt dus de lenteregen bedoeld. Nu valt de oogst in het gebergte gemiddeld half Juni; drie maanden daarvóor is half Maart. Maar na dezen tijd regent het in Palestina zeer zelden, en wat hier dus tot bedreiging dienen moet, is niets anders dan hetgeen schier elk jaar plaats heeft. Baur zoekt zich te redden door de opmerking, dat toch somtijds in April regen valt. Een uitvlucht! Het profetenwoord beduidt niets, indien het niet altijd een noodlottige zaak was. Welnu, in de kustvlakte, evenals in het Jordaandal, is de oogst ongeveer een maand vroeger rijp, en indien het in Februari—Maart niet regent, is dit zeer schadelijk. Amos schrijft hier volgens zijn veeljarige ervaring, hoewel onjuist naar den aard van de streek waar hij sprak.

Is het mogelijk, nader te bepalen waar hij gewoond heeft, toen hij zich geroepen voelde als profeet op te treden? Dat Kimchi Thekoa in den stam Aser plaatste, is waarschijnlijk een gevolgtrekking uit de vermelding van den Karmel. Er is echter wellicht nog een spoor, dat een stad van dien naam in de kustvlakte gelegen heeft, nl. in de Grieksche vertaling van 1 Kon. 10 : 28. Wij lezen er van den handel in Egyptische wagens en paarden, dien Salomo's makelaars voor hem en de Hethietische koningen dreven. Ongelukkig is de tekst zeer bedorven, en ook de lezing der LXX zeker niet de ware; maar in deze overzetting staat, i. p. v. het Hebreeuwsche מִקְוֵה, *ex Coa* volgens Hieronymus: ἐκ Θεκουὲ, d. i. מִתְּקוֹעַ, en de plaats waar zij handel dreven lag zeker niet aan den rand der Judeesche woestijn, want al was het wellicht niet onmogelijk, dat daar wagens kwamen, de weg erheen was zeker voor rijtuigen zeer lastig, en waarom zou men zulk een achterafplaats voor dien handel gekozen hebben? Evenwel, de tekst is te onzeker om er iets op te bouwen en bepaalt in geen geval iets nader omtrent de ligging in de vlakte.

Grätz meent het Thekoa van Amos terug te vinden in אֶלְתְּקֵא, Joz. 19 : 44, 21 : 23, in den Cod. Alex der LXX beide keeren Ἐλθεκὼ, welke plaats ook Eusebius in zijn *Onomasticon* [1]) met

1) S. v. Elthece.

Thekoa, de woonplaats van Amos, verwisselt. Maar al was het mogelijk, dat die eerste lettergreep אל naar willekeur er bijgevoegd of afgelaten werd, — waarvoor de vergelijking van תולד in 1 Kron. 4 : 29 met אלתולד, Joz. 15 : 30, 19 : 4, de eenige steun is, en een zwakke bij de bekende slordigheid van de lijsten in de eerste hoofdstukken in 1 Kron. — dan moet men nog daarbij aannemen, dat de naam òf met een ע òf met een א aan het slot kon geschreven zijn, en eindelijk voorbijzien, dat de Cod. Vatic. van de LXX op de éene plaats Ἐλκωθαΐμ, op de andere, evenals de Peschito, Ἀλκαθὰ leest, zoodat zelfs de volgorde der letters van den Hebreeuwschen naam volgens *Jozua* niet vaststaat. Dat Elteka volgens Schrader [1]) in Assyrische opschriften voorkomt, mogen wij niet zwaar laten wegen.

Was Thekoa Elteka, dan zou Amos uit Dan afkomstig zijn; wij zoeken zijn woonplaats liever noordelijker, om de herhaalde vermelding van den Karmel.

Dat Amos een arm herder was, blijkt uit niets. Hij heet 1 : 1 te zijn בַּנֹּקְדִים „onder de veebezitters" [2]) en 7 : 14 : בּוֹקֵר en „een sycomorenknijper"; over het laatste spraken wij reeds: het kan even goed een ondergeschikte betrekking bij een sycomorenteelder, een tuinknecht, als een eigenaar aangeduid hebben; בּוֹקֵר is waarschijnlijk corrupt; het kan grammaticaal niets anders beteekenen dan „koeherder", en niet alleen is נֹקֵד bepaald een houder van schapen, maar in vs. 15 staat ook duidelijk, dat Jahwe hem riep achter הַצֹּאן, wat altijd klein vee aanduidt. Daar LXX αἰπόλος heeft, „een geitenhoeder", zullen wij wel, i. p. v. בּוֹקֵר, נֹקֵד moeten lezen en Amos houden voor een gegoed veehouder en sycomorenkweeker ergens aan de kust bij den Karmel.

Ook uit zijn profetie is niet op te maken, dat Amos behoeftig was. Eer het tegendeel. Dat hij hoofdzakelijk ijverde tegen de rijke en weelderige mannen en vrouwen, die brasten en de armen onderdrukten, bewijst op zichzelf noch het een,

---

1) *Keilins. u. das A. T.* 77 ff., 189. 2) Vgl. 2 Kon. 3 : 4.

noch het ander. Maar hij beschreef het leven der rijkaards te Samaria en elders zoo, dat hij het blijkbaar van nabij kende. Men zie, hoe hij hen teekent [1]), „zittende op het linnen [2]) van de sofa en het damast van den divan", hoe hij gewaagt [3]) van hunne winter- en zomerhuizen benevens hunne elpenbeenen, d. w. z. met elpenbeen versierde, woningen [4]). Elders [5]) stelt hij hen voor, „liggende op elpenbeenen sofa's, uitgestrekt op hunne divans, het beste schapen- en rundvleesch etende, kwinkeleerende naar het spel der luit." Wat hierop volgt, „muziekinstrumenten uitdenkende als David", begrijp ik niet; LXX heeft iets geheel anders, en waarschijnlijk is dit oudste getuigenis omtrent Davids verdienste voor de muziek niets dan een schrijffout. Ook in het begin van het volgend vers schuilt een fout. Er staat: die drinken בְמִזְרְקֵי יַיִן, en de uitleggers geven zich veel moeite, van die מִזְרְקֵי iets dragelijks te maken. Zij zien er meest kolossale drinkvaten in en vinden hier dus een bewijs voor de gulzigheid der berispte Israëlieten. Maar rijke heeren en dames, die fraai gekleed op elpenbeenen sofa's liggen en natuurlijk bedienden genoeg hebben om zich den beker te doen vullen, plegen niet uit kruiken of vaten te drinken; wat er op volgt: „zij zalven zich met de fijnste oliën", wijst op epicurisme, niet op gulzigheid. Men leze volgens LXX en Vulg. בְּמוּרְקֵי יַיִן of בְּמוּרָק יַיִן, d. i. „herhaaldelijk afgetapte wijn" [6]). Men ziet, Amos is vrij wel op de hoogte van de zeden der hoogere classen en kent ze blijkbaar van nabij.

Behalve van het slempen der rijke lieden heeft hij een diepen indruk gekregen van de schandelijke geweldenarijen, waaraan zij zich schuldig maakten, en evenals tegen de feestzalen, ijvert hij tegen de אַרְמְנוֹת. Gewoonlijk wordt dit woord, dat zeer dikwijls in *Amos* voorkomt [7]), door „paleizen" vertolkt, wat niet geheel juist is; een paleis is בית מלך en

---

1) 3 : 12; waarschijnlijk is בשמרון een later toevoegsel.

2) Lees i. p. v. בפאת, waarvoor LXX בפני geeft, בפשתי.

3) 3 : 15.

4) In בתים רבים is waarschijnlijk een corruptie.

5) 6 : 4 vgg.

6) Zie Jer. 48 : 11, en voor de constructie Ges. § 112, Anm. I.

7) 1 : 4, 7, 10, 12, 14, 2 : 2. 5, 3 : 9, 10, 11, 6 : 8.

daarvan kan de אַרְמוֹן een deel zijn [1]). Het woord beduidt een „burcht", en bij Amos worden daarmee blijkbaar, althans somtijds, de kasteelen der roofridders bedoeld. Zoo eerst wordt 3 : 9*b*—11 duidelijk. Vs. 9*a* behelst (in den Hebr. tekst): „Verkondigt in de burchten van Asdod en die in het land van Egypte" (LXX heeft „aan landen bij Assyriërs en aan de landen van Egypte", wat geen zin geeft, en die Assyriërs komen hier even slecht te pas als Asdod) en dan volgt: (9*b*) „Spreekt: verzamelt u op het gebergte [2]) van Samaria en aanschouwt vele onlusten daarop [3]) en verdrukking in zijn midden. Zij weten niets goeds te doen, spreekt Jahwe, zij die de vruchten van onrecht en geweld opstapelen in hunne burchten. Daarom, zoo zegt de Heer Jahwe, een vijand zal het land omringen [4]) en zal van u uw kasteelen (עֹז = מָעֹז) omverhalen, en uw burchten zullen geplunderd worden."

Toen Amos dus te Bethel optrad, was hij zeer goed op de hoogte der zaak, waarover hij sprak; hij had de huizen gezien waarin die „koeien van Basan" en hare echtgenooten slempten; hij kende die roofnesten, waarin men de afgeperste goederen in veiligheid bracht; hij wist zeer goed, met welke bedriegelijke middelen men de menschen afzette en uitzoog, en niet lichtvaardig maar op goeden grond donderde hij tegen die lieden, die hij te Bethel en elders de te pand genomen kleederen zag uitspreiden [5]) (om er op te gaan liggen), en afgeperaten wijn drinken.

Toen hij nu, aan de roepstem van zijn god getrouw, deze zonden zijns volks bestrafte, was verbanning zijn loon.

III.

Het opschrift van Amos' boek meldt, dat hij opgetreden is twee jaren vóor de aardbeving. Hieruit volgt met hooge waarschijnlijkheid, dat hij eerst na die gebeurtenis het geschrift heeft opgesteld. Men zou wel kunnen gissen, dat hij

1) 1 Kon. 16 : 18, 2 Kon. 15 : 25.
2) Volg. LXX.
3) Spreek uit בְּתוֹכָהּ en בְּקִרְבָּהּ.
4) Volg. LXX is de ו vóor סָבִיב te schrappen.
5) 2 : 8; schrap עַל vóor חֲבֻלִים, met LXX.

het door hem gesprokene dadelijk opgeteekend en eerst na eenige jaren, met een toen eerst vervaardigden aanhef openbaar gemaakt heeft; maar bezwaarlijk zal iemand deze onderstelling voor zijn rekening nemen. Het „nonum prematur in annum" is zeker nooit in 't hoofd van een profeet uit den ouden tijd opgekomen. Een apocalypticus, die de toekomst uitcijferde, mocht dit doen, een profeet sprak onder den indruk van het oogenblik, en schreef wis ook, om dadelijk door het te boek gestelde invloed te oefenen.

Indien dus Amos na de aardbeving schreef, die twee jaar na zijn optreden plaats had gehad, dan is het onmogelijk, dat zijn geschrift het door hem gesprokene juist weergeeft. Al zullen er wel eenige zinsneden in voorkomen, die eenigermate met zijne woorden van toenmaals overeenkomen, het ging hem wis als Jeremia, die, toen hij in plaats van de door Jojakim verbrande rol een nieuwe met zijne profetieën beschreef, „er nog vele dergelijke woorden aan toevoegde" [1]).

Wij moeten dus, in plaats van te onderzoeken, wat Amos te Bethel en elders gesproken heeft, beginnen met te vragen, wat hij een paar jaar later geschreven heeft. Toch behoeven wij hierbij niet te blijven stilstaan. Al is natuurlijk wat hij gesproken maar niet opgeteekend heeft, voor ons verloren, wij kunnen ook uit het geschrevene enkele gedeelten uitziften en daarvan aanwijzen, dat hij ze zeker niet uitgesproken heeft.

Immers, is het reeds voor kalme menschen, die aan nadenken gewoon zijn, zeer moeilijk, nauwkeurig te onderscheiden tusschen hetgeen zij vroeger en hetgeen zij later, onder andere omstandigheden, gedacht en gezegd hebben, dit moet voor een profeet van den ouden tijd te eenen male onmogelijk zijn geweest. Wijzigingen in zijn denkwijze en stemming ten gevolge van zijn veranderde omstandigheden en der menschen gedrag jegens hem, de geheele of gedeeltelijke vervulling zijner voorspellingen of de niet-vervulling er van, het een en ander spiegelde zich geheel onwillekeurig, maar des te onvermijdelijker, af in hetgeen hij, als vroeger door hem gesproken, te boek stelde.

1) Jer. 36: 32.

Daarenboven moeten wij bedenken, dat een man als Amos bij het opstellen van zijn geschrift zeker geen scherpe grens trok tusschen hetgeen hij vroeger had gezegd en hetgeen zijn god hem nu openbaarde. Dit liep ongetwijfeld voor hemzelven in elkaar, en wij moeten dit wel in het oog houden, indien wij zijn profetie verstaan zullen.

Zoo wordt reeds dadelijk het begin iets duidelijker. Na den aanhef: „Jahwe brult uit Jeruzalem", krijgen wij een zevenvoudige bedreiging, telkens beginnende met: „om drie zonden van... en om vier zal ik het niet afwenden" of „herroepen" (לא אשיבנו); de vraag is: waarop slaat dit suffixum terug? Het gewone antwoord is: op Joëls profetie. Maar al was Joëls geschrift ouder dan dat van Amos en de priesterlijke auteur een geestverwant van dezen profeet (wij zullen weldra zien, hoe ver het hiervan af is), al kon dus dat brullen van Jahwe aan Joël 4 : 16 ontleend zijn, dan zouden wij nog niet mogen onderstellen, dat iedereen dit begrijpen kon: acht eeuwen vóor Chr. was *Joël* toch niet een heilige schrift, die men uit het hoofd kende! Amos zal wel met dat „ik zal het niet herroepen" het oog hebben op zijn eigen profetie van voor twee jaar, die hij ging te boek stellen, al komt daarin ook verder niet veel in van bedreigingen tegen Israëls naburen. Hij bedoelt wis niet meer dan: wat ik vroeger gezegd heb, dat Jahwe's oordeelsdag vreeselijk is en hij toornt tegen de ongerechtigheid, dat herroept Jahwe niet, nu hij opnieuw telkens getergd wordt.

Zoeken wij dan naar de veranderde omstandigheden, waaronder de profeet schreef, die invloed moeten hebben gehad op den inhoud van zijn geschrift, dan vinden wij twee zeer belangrijke. Vooreerst: hij is om het woord van Jahwe naar Juda gebannen; vervolgens: hij heeft daar de aardbeving beleefd.

Gaan wij eerst na, hoe hij over Juda spreekt!

In 1 : 1 wordt, bij de tijdsbepaling van het optreden des profeten, Uzzia, de koning van dit rijk, vóor Jerobeam ben Joas, den koning van Israël, genoemd, en in vs. 2 brult Jahwe van den Sion of uit Jeruzalem. Daarna treffen wij geen woord aan, dat ons aan het zuiden herinnert [1]), voordat in 6 : 1 plot-

---

1) 2 : 4, 5 is geïnterpoleerd, zie boven, bl. 116.

seling nevens de onbezorgden op den berg van Samaria, en wel vóor hen, de zorgeloozen op den Sion toegesproken worden. Juda is overal mee begrepen in „het huis Israëls", en in 6 : 14 [1]) worden zij gezamenlijk bedreigd met een vijand, die Israël onderdrukken zal van bij Hamat tot de beek van Egypte toe. Daarentegen wordt in het woord van Amazia: „Ga en berg u in Juda", het onafhankelijk bestaan hiervan erkend; immers, indien het een deel van Jerobeams rijk uitmaakte, wat zou den profeet de vlucht derwaarts baten? Eindelijk vinden wij aan het slot der profetie de voorspelling, dat Davids huis in eer hersteld zal worden.

Voor een deel wordt de betrekking, waarin Juda hier tot Israël staat, opgehelderd door hetgeen het boek der Koningen ons omtrent de regeering van Jerobeam II leert. Nadat zijn vader Joas Jeruzalem veroverd en Amazia onttroond had, was Juda een wingewest van Efraïm [2]), totdat, nog onder Jerobeam — wij weten niet, door welke aanleiding — Amazia's zoon Uzzia [3]) koning over Juda geworden is, die echter eerst na Jerobeams dood zijn macht heeft kunnen uitbreiden, o. a. door de inneming van Elat, den sleutel tot Petreïsch Arabië en Egypte [4]).

Dat de opperpriester onder die omstandigheden den gevaarlijken prediker toeroept: berg u naar Juda! is niet onnatuurlijk. Tot een gewoon staatsmisdadiger zou hij dit niet hebben gezegd; die zou licht ook in Juda, dat zoolang Jerobeam leefde zeker min of meer vazalstaat van Israël was, niet veilig geweest zijn; maar met een profeet was het een ander geval. Dien durfde ook de koning maar ten halve aan. Hem naar Juda te verjagen was een middelweg tusschen ter dood brengen en laten prediken.

Maar zeker heeft Amos naar dit woord gehandeld. Hem was daarmee toch verboden verder te Bethel op te treden, en de man die bij ervaring wist, hoe onweerstaanbaar Jahwe hem

---

1) Geïnterpoleerd? Zie boven, bl. 120 en beneden, bl. 146.

2) 2 Kon. 14 : 8 vv.

3) 2 Kon. 15 : 13, Hoz. 1 : 1, Am. 1 : 1, Jez. 1 : 1, 6 : 1 en 2 Kron. 26 heet hij עזיהו, in 2 Kon. 14 : 21 vgg. en 1 Kron. 3 : 12 עזריהו. Waarschijnlijk is de laatste naam door ecn schrijffout op één plaats van 2 Kon. 14 ontstaan, en zijn hiernaar de andere waar „Azarja" staat gewijzigd.

4) 2 Kon. 15 : 1, 14 : 22.

drong tot spreken, was wel genoodzaakt, elders gelegenheid hiertoe te zoeken. Hij verhuisde dus naar Juda. Stond in 1:1 dat hij woonde te Thekoa onder de herders, dan zouden wij kunnen aannemen, dat hij zich toen aldaar, ten zuiden van Jeruzalem, had neergezet, maar er staat „uit Thekoa," wat op zijn geboorteplaats wijst. Of moeten wij hier „in Thekoa" lezen?

Nu hij in Juda, waar dan ook, woonde, was het niet onnatuurlijk, dat zijn politieke geloofsbelijdenis gewijzigd werd en hij Israëls heil van Davids huis verwachtte. Hij laat dan ook wel zichzelven aan Israël en Jerobeam den ondergang aankondigen, en verhaalt daarna, hoe hij hiervoor verbannen is [1]), maar hij zegt niet, bij die gelegenheid het herstel der Davidische dynastie voorspeld te hebben. Dit doet hij eerst aan het slot van zijn boek, wat dus wel geschreven maar niet uitgesproken is, en desgelijks in den aanhef, waar hij Jahwe laat donderen, d. i. dreigend optreden, uit Jeruzalem. Wij moeten toch volstrekt niet denken, dat Amos hierbij het oog heeft op den eeredienst van Jahwe in Jeruzalem. In welke mate wij hiermee zijn godsdienstig standpunt zouden miskennen, zien wij straks nader; hier volstaat de opmerking, dat hij nergens bij het bestrijden van de eerediensten te Bethel en elders naar dien op den Sion verwijst. Jeruzalem is hem de zetel van Davids huis, dat eenmaal in aloude heerlijkheid zal hersteld worden. Dit slot en het dreigend optreden van Jahwe uit Sion, in den aanhef van het boek, sluiten volkomen op elkaar.

Letten wij nu op de tweede belangrijke omstandigheid, waaronder Amos trachtte op te schrijven, wat hij vroeger had gesproken: de aardbeving!

Terwijl onder de weldaden, door Jahwe aan zijn volk bewezen, ook deze behoorde, dat hij „uit Israëls zonen profeten en uit zijne jongelingen nazireeërs gevormd had," had het volk dien lastigen ijveraars den mond gesnoerd en hen genoopt hunne gelofte te breken [2]). Amos had dit persoonlijk ervaren, daar men hem belet had, in Jahwe's naam de hemeltergende ongerechtigheid der rijkaards te bestraffen. Men jaagde hem uit

1) 7:9 vv.
2) 2:11 v.

het land, en zie, twee jaar later heeft er een ontzettende aardbeving plaats. Was dit niet de straf voor die euveldaad, Jahwe's bezegeling van zijn woord? Ongetwijfeld. Dat Amos dit zoo inzag, is niet slechts in overeenstemming met het geloof der geheele oudheid, maar volgt ook onweersprekelijk uit hetgeen hij zelf in 3 : 3—8 aangaande de beteekenis der roeping eens profeten zegt. Beschouwen wij die verzen nader!

Zij luiden aldus: „Gaan ooit twee menschen samen, wanneer zij niet eerst bij elkaar gekomen zijn? Brult een leeuw indien hij geen roof heeft, doet een wouddier [1]) uit zijn hol zijn stem hooren indien hij niets gevangen heeft? Valt een vogel op aarde [2]), als er geen strik is, springt een strik van den grond op zonder iets te vangen? Wordt de alarmtrompet in de stad gestoken, zonderdat de bevolking verschrikt? Heeft er een ramp plaats, zonderdat Jahwe ze teweeggebracht heeft?" Over enkele deelen dezer vertaling kan verschil van gevoelen bestaan; zoo is vs. 5*b* niet duidelijk. Een strik toch kan wel degelijk van den grond zich verheffen (עלה) zonder iets te vangen. Beteekende פח een klem of een ander werktuig, dat alleen opspringt en toeklapt als het dier waarvoor het bestemd is het aanraakt, zooals sommige mollen- en rattenvallen, dan was het duidelijk, maar פח is het gewone woord voor een strik waarin vogels gevangen worden. Intusschen is de hoofdzaak klaar. Amos zegt, dat er ettelijke dingen zijn, die noodzakelijk samenhangen: wanneer de trompet wordt gestoken, is het onvermijdelijk dat men schrikt; wanneer er een ramp gebeurt, weet men zeker dat het Jahwe's werk is.

Nu volgt in den tekst: „want de Heer Jahwe doet niets, tenzij hij zijn plan vooraf aan zijn dienaren de profeten geopenbaard heeft; de leeuw brult, wie vreest dan niet, de Heer Jahwe spreekt, wie profeteert dan niet?" Het laatste vers kan niet anders beteekenen dan: zooals het brullen van den leeuw onvermijdelijk vrees veroorzaakt, zoo dringt ook Jahwe's bevel onweerstaanbaar hem die het hoort tot profeteeren. Alles is duidelijk, behalve het woordje „want"; hoe toch kan de waarheid, dat Jahwe zijn plannen vooraf aan de profeten open-

1) In het Hebr. staat een ander woord voor „leeuw."
2) Schrap פח met LXX.

baart, de reden of oorzaak zijn van het feit, dat elke ramp Jahwe's werk is? Men leze in plaats van כִּי, „want": כֹּה, „zoo", en de tekst is in orde. Een conjectuur kan dit nauwelijks heeten, want daar die י en die ה beide z. g. leesmoeders zijn, heeft Amos waarschijnlijk alleen כ geschreven, welke letter *want*, *dat*, *gelijk*, *zoo* of *zoodra* kon beteekenen. Wat zegt de profeet dus? Evenals een leeuw niet brult zonder buit gemaakt te hebben, zoo zeker doet Jahwe ook niets, zonder zijn plan vooraf te hebben geopenbaard en moet de mensch aan wien hij het bekend maakt het uitspreken.

Dit nu kon Amos niet schrijven in een boek, waarboven hij plaatste: het navolgende heb ik gezegd twee jaren vóor de aardbeving, tenzij hij in die ramp de vervulling zijner bedreiging zag.

Indien dit waar is, dan moeten wij een stap verder gaan. In aanmerking genomen de zwakheid van het menschelijk geheugen, moeten wij wel aannemen, dat de voorspelling van de aardbeving, waarvan de herinnering wis nog versch was toen hij schreef, ook in zijn woorden een plaats vond: een onwillekeurig *vaticinium ex eventu.* Welnu, men leze 8 : 8 vv. „Zou daarom (wegens Israëls zonden) de aarde niet beven en al hare inwoners niet treuren, zoodat zij geheel rijst als een rivier [1]) en daalt als de Nijl? Op dien dag zal het geschieden, spreekt Jahwe, dat ik de zon op den middag doe ondergaan en de aarde op klaarlichtendag in het duister hul, uwe feesten in rouw verkeer en al uw liederen in klaagzangen, op alle lenden een zak plaats en kaalheid [2]) op alle hoofden." Dan volgt een onverstaanbaar halfvers, waarin iets staat van een rouw als over een eengeborene en een treurdag. Behalve de vertaling hiervan is ook die van vs. 8*b* niet boven bedenking verheven. Het komt ook 9 : 5 voor, en wèl daar juist zooals ik het hier vertaald heb. In 8 : 8 staat het woord ונגרשה vóor „en zij zal dalen"; גרש nu beteekent „verdrijven" en komt Jez. 57 : 20 in Nif'al van de zee voor, doch daar geeft de LXX een anderen tekst [3]). Maar of dit woord in Am. 8 : 8

1) Lees כיאר, zooals 9 : 6 staat. Vgl. Jez. ben Sir. 24 : 27.

2) Men schoor zich kaal of althans een kale plek in rouw.

3) Lagarde leest נִרְגָּשׁ „woedend."

thuis behoort, dan wel volgens 9 : 5 geschrapt moet worden, doet niet veel tot de hoofdzaak af. Wij hebben hier in allen gevalle de beschrijving van een aardbeving; de uitdrukking: „de aarde zal rijzen als een stroom en dalen als de stroom van Egypte" of, wat ook bedoeld zijn kan: „zal rijzen en dalen als de Nijl," moge schromelijk overdreven zijn, er is toch geen ander natuurverschijnsel bekend, waarop deze vergelijking zoo goed past als op een aardbeving. Men houde wel in het oog, dat die welke in de dagen van Uzzia plaats had een zeer geweldige is geweest; de profeet Zacharja [1]) toch zegt bij de voorspelling, hoe ten dage van Jahwe's komst de Olijfberg splijten zal: „dan zult gij vluchten, zooals gij vloodt voor de aardbeving tijdens Uzzia."

Aan die algemeene en nuttelooze vlucht, die hij pas beleefd had, ontleende Amos dan ook zeker zijne beschrijving van de straf, die Israël wachtte, omdat het Jahwe's profeten den mond gesnoerd had [2]): „Zie ik druk (?) uwe plaats (?), zooals een wagen vol garven drukt." Het werkwoord הֵעִיק komt alleen hier voor en werd reeds door de oude vertalers verschillend opgevat; beteekende het „schudden", „schommelen", dan paste het beter bij de toespeling die ik hier vind, maar deze notie is evenmin bewijsbaar als elke andere; „drukken" is de meest algemeene vertaling. Hierop volgt: „Dan zal een wijkplaats den vlugge ontgaan, de sterke zal geen kracht hebben, noch de held zichzelven redden; de boogschutter zal niet staande blijven en de rappe ter been niet ontvlieden [3]); de ruiter zal zich niet kunnen bergen, en de stoutmoedigste op dien dag het naakte lijf er afbrengen, spreekt Jahwe."

Behalve in de uitdrukking: „ik heb u omgekeerd zooals de goden Sodom en Gomorra omkeerden, zoodat gij waart als een stuk brandhout, uit den mutserd gehaald" [4]), vinden wij waarschijnlijk nog een beschrijving van de aardbeving, in den vorm eener voorspelling, in 6 : 8—11; maar ongelukkig is de tekst hier jammerlijk bedorven. De gewone vertaling is: (8) „De

1) 14 : 5. 2) 2 : 13.

3) Spreek uit: יְמַלֵּט.

4) 4 : 11; ook anderen vonden hier eene toespeling op de aardbeving; Kuenen H. K. O. II, 337 (§ 96, aant. 3).

Heer Jahwe zweert bij zichzelven, spreekt Jahwe, de heer der heerscharen: ik versmaad [1]) den trots Jakobs en haat zijn burchten; ik geef prijs de stad met al wat er in is. (9) En het zal geschieden, indien tien menschen in éen huis overblijven en zij gestorven zijn, (10) dat zijn (*sic*) bloedverwant en verbrander (?) hem opneemt om beenderen buiten het huis te brengen, en hij zegt tot wie aan de zijde van het huis is: is er nog iemand bij u? en hij zegt: neen! en hij zegt: zwijg, want men moet den naam van Jahwe niet noemen. (11) Want zie, Jahwe beveelt en slaat het groote huis met spleten en het kleine met scheuren." Hiervan zijn vs. 8 en vs. 11 duidelijk, maar vs. 9 en 10 geven den commentatoren overvloedig gelegenheid, zich van de slechtste zijde te laten zien. Zij vertellen ons, dat er pest zou zijn en een huis met tien mannen uitsterven, behalve een zieke, die op een bed aan den wand zou overblijven. Dan zou een bloedverwant komen, ten einde de lijken, niet te begraven, maar, om de besmetting, te verbranden; hij zou tot dien zieke roepen: is hier nog iemand? en na het ontkennend antwoord zou een van beiden, uit vrees dat de ander in zoo'n pesthol Jahwe's naam mocht willen noemen, hem het stilzwijgen opleggen. De uitleggers zijn het niet eens, of de kranke dan wel de gezonde dit doet, of dat het wellicht een woord van Amos-zelf is. Zij zouden hierover, dunkt me, kunnen loten; de eene verklaring is juist even zinrijk als de andere. „Ein treffendes Gemälde dumpfer Todesangst und Verzweiflung!" besluit Baur. Inderdaad, zeer treffend... uitgedacht. Er staat geen woord van pest; die „verbrander" is, reeds door Hieronymus, er in gebracht; en waarom men niet te midden der lijken Jahwe, bijv. om redding, zou mogen aanroepen, is moeilijk te zeggen. Laat ons liever ruiterlijk bekennen: wij begrijpen van vs. 9 en 10 niets, dan zoo onszelven wijs maken, dat wij het verstaan. De LXX heeft een andere lezing vóor zich gehad; en onze tekst der LXX is door doubletten onverstaanbaar geworden; de vertaling-zelve geeft geen beteren zin. Of het mogelijk is, den oorspronkelijken tekst geheel terug te vinden, betwijfel ik, maar ik meen, dat wij hiertoe van deze twee onderstellingen moeten uitgaan;

---

1) Lees מתעב.

1°. ואמר הם is eene dittographie van het voorafgaande ואמר אפס, dus te schrappen; 2°. er heeft eene omzetting van regels plaats gehad, en daarbij corruptie van vs. 9 en 10. Ik vermoed, dat er ongeveer dit heeft gestaan: „Ik geef een stad en wat er in is prijs, zoodat zij bij haar naam niet meer genoemd wordt (עד לא תזכר בשמה) (10*b*), want zie, Jahwe beveelt en doet de huizen splijten (11), en het zal geschieden, wanneer tien mannen in één huis zullen gestorven zijn, dat hunne betrekkingen de puinhoopen zullen opruimen, om de beenderen uit het huis te halen, en men zal zeggen tot iemand die achterin het huis is (בירכתי beteekent nooit „aan de zijde van," altijd „achterin"): is hier nog iemand? en hij zal antwoorden: neen!" Bij vergelijking met den oorspronkelijken tekst zal men zien, dat deze zin, wat vs. 9, 10*a* betreft, verkregen is door weglating van één woord (יותרו) en één letter (de ו vóór מתו), die ook in één lezing der LXX ontbreekt, en voorts door de ruwe gissing, dat in de onverstaanbare letters ומכרפו, waarvoor de LXX καὶ παραβιῶνται geeft (d. i. ופרצו, terwijl פרץ „een scheur" beteekent) een naamwoord schuilt, dat „puinhoopen" aanduidde. Zoo is er een beschrijving in te vinden van het scheuren en instorten der huizen bij de aardbeving. Het spreekt echter vanzelf, dat al krijgt deze plaats wellicht aldus licht uit de onderstelling dat Amos schreef met het oog op dit natuurverschijnsel, zij niet zou mogen gebruikt worden om die stelling te staven.

Hoewel het mij voorkomt, dat enkele deelen van het geschrift licht ontvangen, wanneer wij bij de lezing goed in het oog houden, dat Amos nu eens schrijft zooals de tijd waarin hij schreef het eischte, dan weer zooals hij twee jaar vroeger ongeveer gesproken had of had kunnen spreken, wordt de samenhang der deelen van het boek er mij nog niet genoeg door opgehelderd.

Amos' geschrift schijnt uit eenige los samenhangende deelen te bestaan. In een paar gevallen is dit echter niet te wijten aan den auteur, maar aan de overschrijvers en den redacteur. Zoo behoeft bij 8 : 1 geen nieuwe aanhef ondersteld te worden, wanneer vs. 1 en 2 er niet in behooren, noch bij 5 : 1, in-

dien 4 : 13—5 : 3 uitvallen, noch bij 5 : 18, indien vs. 13—15 van plaats wisselen.

Daarbij moeten wij ons wachten, aan een auteur van de negende eeuw vóor Christus de eischen te stellen, die voor ons gelden. De eisch, dat hij als verstandig man geschreven heeft, is natuurlijk. Hij zeide niet „want," als hij geen reden van iets gaf, noch: „daarom," indien hij niet een gevolgtrekking maakte; waar hij zulks in den overgeleverden tekst doet, is er een corruptie. Maar dat het boek van een profeet bestaat uit eenige losse bladen, is zeer begrijpelijk. Schrijven was een zwaar werk, en ook een klein boek als dat van Amos werd niet in één dag geschreven. Waarschijnlijk werd het opgezet, gestaakt, en eerst als de geest weer getuigde voortgezet, zeer tot schade voor de eenheid.

Ook zijn sommige stukken psychologisch wel te begrijpen, wier gang en samenstel wonderlijk schijnen te zijn. Reeds wees ik op het לא אשיבנו in 1 en 2. Straks zal ik pogen aan te toonen, dat 7 : 1—8 : 3, waar de historische aanteekening zoo vreemd tusschen het derde en het vierde gezicht in staat, een goed sluitend geheel uitmaken, waaruit die episode niet kan gemist worden.

Evenwel, er blijven moeilijkheden genoeg over.

IV.

Wanneer wij, tot beantwoording der vraag, op welk godsdienstig-zedelijk standpunt Amos stond, eerst onderzoeken, welk karakter hij aan Jahwe toekent, dan behoeven wij hieromtrent niet lang in onzekerheid te zijn. Jahwe is een geweldige, vreesverwekkende, toornende godheid. Hij treedt reeds in den aanhef op „brullend en donderend", ongezind de eens uitgesproken bedreiging te herroepen, daarentegen bereid, de steden van alle naburen Israëls in vlammen te doen opgaan, vooral dit volk-zelf de zwaarte van zijn toorn te doen gevoelen.

De dag, waarop Jahwe, weigerend langer zijn volk voorbij te gaan [1]), in zijn midden verschijnt [2]), is een dag van duisternis zonder licht, een dag, waarop het den mensch gaat „als

1) 7 : 8, 8 : 2. 2) 5 : 17.

iemand, die, voor een leeuw vluchtende, een beer tegenkomt, uit vrees daarvoor in huis gaat om er door een slang gebeten te worden, zoodra hij met de hand tegen den muur leunt" [1]. Hij, die zweert bij zijn heiligheid [2], d. i. bij zijn ongenaakbare gestrengheid, is altijd tot toornen bereid en spaart niemand, die zich verheft. Den trots van·Jakob haat hij bitter [3], en het eenige, waarop de profeet ten gunste van zijne met den ondergang bedreigde natie pleit, is haar kleinheid [4]; slechts als Jahwe hieraan denkt, is hij geneigd, vergiffenis te schenken en zijn verdelgingsplan te laten varen. Maar wanneer hij Israël vergeefs hongersnood, droogte, ziekte in het koorn en pest heeft toegezonden, ja, het heeft omgekeerd, zooals Sodom en Gomorra, ten einde het te dwingen zich tot hem te wenden [5], dan is het nogmaals: „wendt u tot mij, opdat gij leven moogt, anders zend ik een onuitblusschelijk vuur in het huis Jozefs" [6]. Al zal hij het huis Jakobs nooit geheel verdelgen, tegen „het goddelooze rijk", waarover Jerobeam regeert, richt hij zijn oogen onheilspellend [7]. Hij zal Israëls huis schudden, zoodat het onder alle volken verstrooid wordt, gelijk met een zeef geschud wordt en geen korrel (?) [8] op den grond valt. „Door het zwaard zullen alle zondaars van mijn volk vallen, die zeggen: de rampspoed zal tot [9] ons komen noch genaken."

Er is met Jahwe geen spotten. Terwijl hij niet door medelijden bewogen wordt, iets dat hoog is te sparen, is hij tevens machtig genoeg, zijn tegenstanders te treffen. Geen ramp overkomt iemand, of Jahwe doet het [10]. Hij heeft tot zijn dienst: aardbeving, sprinkhanen, vuurregen, misgewas, 's vijands zwaard. Niemand ontvlucht zijn straffende hand [11]. Amos zag Jahwe eens staan naast een altaar en hoorde hem zeggen: „Sla het bovenstuk [12], zoodat de onderste deelen beven; toornen wil

---

1) 5 : 18—20. 2) 4 : 2.
3) 6 : 8. 4) 7 : 2, 5. 5) 4 : 6—11. 6) 5 : 4—6.
7) 9 : 8—11.
8) De LXX heeft σύντριμμα = שֶׁבֶר, wat ook „koorn" kan beteekenen en hier een goeden zin oplevert.
9) Lees עדינו, met LXX. 10) 3 : 6. 11) 2 : 14 vv.
12) 9 : 1 vv. LXX: כַּפֹּרֶת; maar כפתור kan wel het bovenste deel van het altaar beteekend hebben. Dit moet in allen gevalle de zin zijn.

ik [1]) tegen aller hoofd, en hun nakroost zal ik met het zwaard dooden; niemand zal ontvlieden. Indien zij zich in de onderwereld verbergen [2]), vandaar zal mijn hand hen wegnemen; stijgen zij ten hemel op, daaruit zal ik hen doen nederdalen; indien zij zich versteken op des Karmels top, vandaar zal ik hen grijpen en wegvoeren; verbergen zij zich op den bodem der zeeën, daar zal ik den draak bevelen hen te bijten; als zij voor den vijand het land ruimen, ook elders zal ik het zwaard gelasten hen te dooden." Ook in het buitenland oefen ik mijn macht uit [3]).

Daar de Jahwe van Amos zoo groot is, trekt het te meer onze aandacht, dat de profeet nergens den nadruk legt op de eenigheid van dien god en slechts eenmaal aan zijne landgenooten afgoderij verwijt [4]). Ja, hij spreekt eens [5]) van hunne godshuizen. בית אלהיהם toch kan wel vertaald worden door „het huis van hun god", maar hier staat er mee in parallelisme „altaren", of „de huizen van hun god", en „het huis van hun god" kon het alleen beduiden bij een schrijver, onder wiens lezers het monotheïsme algemeen was; in Amos' tijd, waarin dit volstrekt het geval niet was en nauwelijks enkelen daaraan dachten, toen daarentegen het aantal groote en kleine tempels, aan allerlei goden gewijd, in Palestina zeer groot was, toen konden die beide woorden tezamen niets anders beteekenen dan godshuizen, d. i. huizen van goden, hetzelfde als מִקְדָּשִׁים of בָּמוֹת.

Voor zoover wij dus kunnen nagaan, staat het Amos niet duidelijk voor den geest, dat Jahwe de eenige god is; hij predikt althans het monotheïsme niet. Jahwe is bij hem „Jahwe der heerscharen"; hij zou hem ook „den god der goden" hebben kunnen noemen. Hiertegen zou men kunnen inbrengen, dat tegenover elkander staan: „zoekt mij" en „gaat niet naar Bethel, Gilgal enz." [6]), welke bedevaarten

1) Lees אשעם? of אבצעם, „ik zal hen houwen aan het hoofd"; zie Grätz *Gesch.* II 87. Den rechten weg tot verklaring van dit vers wees Lagarde *Anm. z. Gr. Uebers. der Prov.* V.

2) Lees met LXX יסתרו.

3) Vgl. boven, bl. 119 v.

4) 5 : 26 (waarover straks meer).

5) 2 : 8.

6) 5 : 4 v.

kortweg „zondigen" genoemd worden [1]). Wij moeten trachten goed te begrijpen, welke beteekenis die tegenstelling had, en tegen welke godsdienstige praktijken de profeet te velde trekt.

Vóor alles moet in het oog gehouden worden, dat niet de dienst van Jahwe tegenover dien van andere goden geplaatst wordt; de tegenstelling moet in elk geval beperkt worden tot: niet Jahwe-alleen en zooals hij wil, maar hem op eene hem niet welbehagelijke manier. Ieder Israëliet toch huldigde Jahwe, den god des volks en des lands. Dat ook zij dit deden, wien Amos den ondergang aankondigt, blijkt uit zijn geheele profetie. Om slechts op éen punt te wijzen, zij zijn het, die verlangen naar den dag van Jahwe, en wien hij moet toeroepen, dat zij, als zij daarvan vreugde verwachten, dwalen, omdat Jahwe's dag een dag van schrik is [2]). Ook komen onder de heiligdommen, waarvan hij zegt: „gaat derwaarts niet op, maar zoekt Jahwe," die van Dan en Bethel voor, en deze waren ongetwijfeld aan Jahwe gewijd.

Amos heeft dus bezwaar tegen de wijze der aanbidding. Laat ons zien, welke punten hij aanstipt! In 3 : 14 zegt Jahwe: „Wanneer ik Israëls zonden over hem thuis zoek, dan bezoek ik de altaren van Bethel en zullen de hoornen des altaars afgehouwen worden, zoodat zij ter aarde vallen." Hoewel alle oude vertalingen dat eerste מזבחות weergeven, stel ik voor, מצבת te lezen, daar die altaren in 't meervoud naast het altaar in enkelvoud zonder nadere aanduiding vrij onbegrijpelijk zijn en de *masseba* van Bethel een beroemd heilig voorwerp was. Het altaar te Bethel was als hoogaltaar velen zeer ten aanstoot, maar men merke op, dat Amos niet aanduidt, wat hem in dat voorwerp ergert.

Evenals uit deze plaats, zou men uit twee andere kunnen opmaken, dat Amos aanstoot neemt juist aan die bestanddeelen van den cultus, die ook in de wet van Deuteronomium worden verworpen. Vooreerst 5 : 26, waar hij beelden van Sakkoet en Kewân vermeldt, als gemaakt en dus vereerd door zijne tijdgenooten, zooals wij weldra zullen zien; dan 8 : 14, waar

---

1) 4 : 4. 2) 5 : 18 vv.

ongelukkig de tekst zeer corrupt is. Waarschijnlijk heeft er gestaan: (van dorst zullen versmachten de maagden en jongelingen,) „die zweren bij de *asjera* [1]) van Samaria en zeggen: leve uw god, o Dan! en leve uw put [2]), o Berseba!"

Maar de meening, dat Amos in zijne opvatting van den dienst, die Jahwe behaagt, de hand reikt aan den wetgever, die Ex. 21 vv. opstelde, en dus mede den weg baande voor Deuteronomium, blijkt een dwaling en volslagen miskenning van zijne bedoeling te zijn.

Men zie vooreerst 4 : 4, 5, welke verzen, zoover ik weet, door niet één uitlegger goed verstaan zijn. Allen hebben zich door verkeerde vertalingen den weg afgesneden tot recht verstand der bedoeling van Amos. Er staat: „Komt te Bethel en zondigt, te Gilgal en [3]) vermeerdert de overtreding; brengt des morgens uw offers en op drie dagen uw tienden, offert zonder iets gezuurds uw lof-offer en roept vrijwillige gaven uit; doet hooren, dat gij het zoo gaarne hebt, zonen Israëls! spreekt Jahwe." Die imperativen: komt te Bethel enz., hebben reeds de LXX gehinderd, die er daarom van maakt: gij komt te B. en zondigt, maar het is ongetwijfeld zoo gezegd met ironie. Al wat hier wordt opgeteld, wordt dus afgekeurd. Maar dit bracht de oude uitleggers, die onderstelden, dat de Wet Mozaïsch en door Amos als godlijk erkend was, danig in de war: hoe kon de profeet het morgenoffer afkeuren en al wat hij verder hier optelt? Een droevig geknutsel was hiervan de vrucht. Morgenoffers schreef de Wet voor, daartegen kon Amos geen bezwaar hebben, maar zijn tijdgenooten deden het zoo heel vroeg (!); tienden eischte ook de Wet, maar slechts eens in de drie jaren (?!), en zij gaven ze om de drie dagen [4])! Voorzeker, dit laatste is al heel kras. Dat deden zij dan zeker bij afwisseling; dezelfde mensch toch kon bezwaarlijk om de drie dagen tienden brengen: waar moest dat quotum vandaan komen? En om dien fraaien zin te krijgen, wordt der

---

1) Lees אשרת.

2) Lees בֹּרְךָ of בְּרֹךָ. LXX heeft אֱלֹהֶיךָ, „uw god"; vgl. Wellhausen in Bleek *Einl.*⁴ 643. Houtsma, *Th. Tijdschr.* X, 91, stelde voor פחדך, „uw schrik".

3) Met Vulg. te lezen הרבו.

4) Baur S. 331, Hitzig, 2te Aufl. S. 109, Ewald *Proph. d. A. B.* I, S. 99.

grammatica geweld aangedaan, want לשלשת ימים beteekent niet: om de drie dagen [1]), wat door de herhaling der woorden wordt uitgedrukt (iedere morgen is לבקר לבקר); het kan niets anders zijn dan „drie dagen", waarmee zeker bedoeld worden de drie groote feesten, Paschen, Pinksteren en Loofhutten, die oudtijds slechts één dag duurden [2]) en waarop men de tienden van gerst, tarwe en vruchten bracht; dezelfde drie groote dagen, die de oudste godsdienstwet voorschrijft te vieren [3]). Verder beteekent מֵחָמֵץ niet, zooals ook Wellhausen [4]) het vertaalt: „met gezuurd", wat על חמץ heet, maar: „zonder [5]) gezuurd". Al wat Amos hier den Israëlieten verwijt is dus volkomen in overeenstemming met de Wet [6]). Wij konden ook niet anders verwachten. De Wet, bepaald de oudste, Ex. 21—23, was zonder twijfel grootendeels de uitdrukking der publieke opinie, en Amos spreekt hier niet tegen hetgeen deze en gene deed, maar tegen de algemeene handelwijs: „Doet hooren, dat gij hieraan de voorkeur geeft, o huis Israëls!"

Maar keurt dan Amos, zal men vragen, elken uiterlijken eeredienst van Jahwe af? Ja, ongetwijfeld; en alleen als men dit erkent, wordt de veelbesproken plaats 5: 25 vv. verstaanbaar. Trouwens, reeds in de voorafgaande verzen spreekt de profeet die afkeuring duidelijk genoeg uit. „Ik haat, ik versmaad uwe feesten, ik wil uwe hoogtijden niet rieken" — daar de hoofdzaak bij een feest het offer was, is deze constructio praegnans niet te hard; LXX voegt er de offers bij — „(want [7])) als gij mij offers brengt, dan heb ik geen welgevallen in uwe gaven en naar uwe dankoffers [8]) zie ik niet om. Verwijder

1) Tegen Hitzig opgemerkt door Giesebrecht *Die Hebr. Praep. Lamed*, 23.
2) Deut 16: 7; vs. 15 is zeker een later toevoegsel.
3) Ex. 23: 17.
4) *Gesch. Isr.* I, 71.
5) De negatieve beteekenis van מִן is bekend genoeg; daar ze hier zoo algemeen miskend wordt, wijs ik ten voorbeelde op Spr. 20: 3.
6) Ex. 23: 18.
7) Dit כי is geheel overtollig, maar ook LXX heeft het.
8) Wat מריא beteekent, weet ik niet. מַרְאֵיכֶם „uw verschijnen (voor Jhwh)"?

van mij uw liederengedruisch, en naar uw luitgetokkel luister ik niet. Laat het recht stroomen als water en billijkheid als een altijdvlietende beek."

Nu volgen de moeilijke regels. Het begin laat in duidelijkheid niets te wenschen over. „Hebt gij mij offers en gaven gebracht in de woestijn veertig jaren lang, o huis Israëls?" Hierin ligt geen nadruk op „mij", zoodat wij zouden onderstellen, dat er tegenover zou staan: wel aan andere goden. Indien wij geen notitie hebben te nemen van hetgeen er op volgt, dan heeft deze vraag alleen zin bij twee onderstellingen: vooreerst, dat zij door Amos' hoorders ontkennend beantwoord werd; dan, dat de tijd der omzwerving hun ten spiegel kon voorgehouden worden. Nu, even goed als het eerste was het laatste het geval. Van de verhalen over de omzwerving vóor Hizkia (in wiens tijd de legende over de vereering van den gouden stier is opgesteld) is de strekking altijd, Jahwe's bijzondere gunst voor zijn volk te teekenen; Israël wordt alleen morrend voorgesteld, ten einde Jahwe gelegenheid te geven zijn macht te openbaren [1]).

Voordat wij echter op deze manier de woorden opvatten, moeten wij vs. 26 verklaren. De eerste vraag is: wat beteekent וּנְשָׂאתֶם? In 1864 [2]) heb ik mij neergelegd bij eene verklaring, door prof. Hoekstra voorgesteld [3]), volgens welke wij zouden moeten vertalen: „Hebt gij mij in de woestijn offers gebracht en tevens uwe afgoden gediend, zooals gij nu doet?" Hiertegen is toen opgekomen prof. de Goeje [4]), aan wiens uitlegging prof. Kuenen, met herroeping van zijn vroeger gevoelen, zijn zegel hechtte [5]). De Goeje wees er op, dat hetgeen op die ו volgde, onmogelijk kon afhangen van die vraagpartikel: dan moest er het imperfectum staan, ותשאו. Dit is waar. Voor zoover ik heb kunnen nagaan — maar Noldius' *Concordantiae particularum* is juist geen handige gids! — komen in het O. V. slechts twee plaatsen voor, waar van de vraagpartikel twee verba afhangen waarvan het laatste door

1) Vgl. *de Bijb. v. Jong.* II, 68, III, 265.
2) *De dienst der Baälim in Israël*, 17.
3) *Godgel. Bijdr.* 1863, 89 v.
4) *Gids* 1865.
5) *Th. Tijdschr.* II, 591 v.

de ו met het eerste verbonden is, Ex. 2 : 7 en 1 Sam. 23 : 2 [1]); in beide staat het eerste in imperfecto, het tweede achter de ו in perfecto. Op onze plaats zou dus op het eerste in perfecto het tweede in imperfecto moeten volgen. Met deze opmerking valt derhalve mijn vroegere verklaring voorgoed.

Minder gelukkig echter is De Goeje geweest bij het voorstellen van eene nieuwe. Hij vertaalt toch: „Hebt gij mij in de woestijn offers gebracht? Neen, maar toen hebt gij uwe afgoden rondgedragen." Om dit wonderlijk gebruik van ו te staven, beroept hij zich op Job 28 : 20 v.: „Vanwaar komt de wijsheid en waar is de woning van het doorzicht? (וְנֶעֶלְמָה) Neen maar zij is verborgen voor de oogen van al wat leeft en verstoken voor het gevogelte des hemels." Maar dit geeft geen zin. Wil men den nadruk leggen op die ו en haar beteekenis nauwkeurig omschrijven, dan moet men ze vertalen door: „dat weet niemand, want." De dichter toch zegt niet, dat de wijsheid nergens is; alleen, dat mensch noch vogel haar woonsteê kent. In Am. 5 nu past deze interpretatie volstrekt niet. Daarenboven heeft de LXX die ו niet en is zij dus waarschijnlijk een schrijffout; het is altijd zeer bedenkelijk, veel op het al dan niet voorkomen eener ו te bouwen; op tal van plaatsen las de LXX er eene, waar de M. T. ze niet heeft, en omgekeerd. Wij kunnen gerust zeggen: ו beteekent nooit: „neen maar" of „integendeel", tenzij het verband er noodzakelijk op wijst, d. w. z. dat geen verstandig mensch den zin kon lezen zonder in den toon zijner stem de ontkenning te doen hooren; wat hier volstrekt het geval niet is.

Er blijft slechts éene verklaring over, en dat is de algemeene sedert den Joodschen exegeet Jarchi: met ונשאתם de aankondiging van de toekomst te beginnen. Ontegenzeggelijk is de overgang zeer hard, wat trouwens ook het geval is, als men de bedreiging met vs. 27 laat beginnen; want ook dit vs. heft met een ו relativum en een perf. aan. Wij zouden vóór vs. 26 verwachten een: „Zie, zoo zegt Jahwe." Heeft hier wellicht 6 : 14 gestaan (met uitzondering van de partikel כִּי), dat, gelijk wij boven zagen [2]), daar waar het nu staat mis-

1) Job 22 : 4 is de lezing onzeker. 2) Bl. 120 v.

plaatst is? Hoe dit zij, er is geen andere verklaring mogelijk dan eene, waarbij vs. 26 deel uitmaakt van de bedreiging.

Wat nu de bijzonderheden van het vs. aangaat, ik heb hierover niet veel nieuws te berde te brengen. Toch iets. „Gij zult opheffen uwe goden” geeft ons, in verband met het volgende: „ik zal u wegvoeren”, de voorstelling van krijgsgevangenen, die op last des overwinnaars hunne goden meedragen. Elders nu komt wel voor, dat de goden of godenbeelden in ballingschap gaan en een plaag zijn voor de lastdieren [1]), maar niet dat de overwonnenen-zelven ze moeten torsen. Men zou daarom kunnen lezen נִשֵּׂאתֶם „gij zult meegenomen worden met uwe goden,” in welken zin נִשָּׂא ook 2 Kon. 20 : 17 voorkomt; maar de tekst is m. i. ook zonder verandering begrijpelijk.

Het gevoelen, dat כיון een godennaam is en de planeet Saturnus aanduidt, wordt thans even algemeen aangenomen [2]), als dat ook סכות een godennaam is [3]). Het komt ook mij het waarschijnlijkst voor. Het bezwaar, dat elders van den dienst dezer goden onder Israël zoo weinig sporen voorkomen, is niet groot; immers dit geldt van schier alle goden der oude Israëlieten: uitgenomen Baäl en Astarte moeten hunne namen uit die van menschen, steden en stammen of uit de verhalen over de aartsvaders opgediept worden. En van de vereering van Sakkoet in Palestina hebben wij nog een zeer belangrijk overblijfsel in den naam van het groote oogstfeest (חג האסיף), waarvan men later wel door een onzinnige etymologie — alsof Israël in de woestijn in loofhutten had kunnen wonen! — het Loofhuttenfeest heeft gemaakt [4]), maar dat zeker naar de godheid Sakkoet genoemd is, evenals Ostern en Eastern naar Ostara. סֻכָּה, dat zoowel van het hol van den leeuw als van Jahwe's hemelwoning gebruikt wordt, van סכך „dekken”, beteekent niet „loofhut” maar „woning” in het algemeen [5]). De heden-

---

1) Jes. 46 : 1.

2) Ook door Schrader *Stud. u. Krit.* 1874.

3) Ook bij Baudissin *Stud.* I, 21 f.

4) Lev. 23 : 42 vv.

5) Zie Ps. 18 : 12, 31 : 21, Job 36 : 29, 38 : 40, Amos 9 : 11.

daagsche Samaritanen noemen het feest niet *Sukkôt* maar *Sekkôt*[1]). Ook in de steden סכות zal wel de godennaam schuilen [2]).

Eindelijk is het de vraag, of כוכב een glos is, tot verklaring van כיון. „Uwe beelden" zal wel, volgens LXX, vóor „die gij u gemaakt hebt" gestaan hebben.

Al zijn hier een paar punten van ondergeschikt belang duister, het geheel is klaar: Israël wordt bedreigd, dat het wegens zijn zonden met zijn goden er bij weggevoerd zal worden naar gene zijde van Damascus. Ten onrechte wanen zij, dat hunne vereering van Jahwe hun de gunst van dien god verzekert. Hij wil geen offers; die hebben ook hunne vaderen in de woestijn, toen hij hen zoo goed verzorgde, niet gebracht; hij wil alleen dat men Jahwe zoekt en het goede doet.

Als wij goed in het oog houden, dat Amos niet een wettigen eeredienst tegenover een onwettigen stelt, ook niet een eeredienst aan goede gezindheid gepaard, tegenover offers met onrecht vereenigd, maar het doen van het goede tegenover uiterlijken eeredienst, dan wordt het duidelijk, hoe bij hem mazzeba's, asjera's, heilige put, beelden, bama's, op één lijn met altaren, heiligdommen, offers, feestgezang, ongezuurde gaven kunnen gesteld zijn en het stierbeeld onvermeld blijven. Dit laatste schijnt vreemd, maar inderdaad was deze voorstelling van Jahwe aan de noord-Israëlietische profeten niet zulk een ergernis, als wij, die onwillekeurig door den bril der Judeesche Mozaïsten zien, zouden meenen. Elia en Eliza hebben dien dienst, zoover wij weten, nooit bestreden. Eerst bij Hozea treffen wij afkeuring er van aan. Amos heeft deze zaak zeker niet erger gevonden dan andere beelden en praktijken; misschien hinderde zij hem veel minder dan een hecatombe ter eer van Jahwe.

Dat Amos den geheelen eeredienst als iets beschouwt, hetwelk door Jahwe niet begeerd wordt, ja, hem zelfs een gruwel is, wekt onze verwondering, omdat wij ons niet gemakkelijk ontdoen kunnen van de macht der overlevering, die ons Jahwe steeds teekent, door offers geëerd; maar onze profeet staat

1) Petermann in Herzog *R. E.*, XIII, 382.

2) Gen. 33:17, Joz. 13:27, Richt. 8:5; 1 Kon. 7:46; Gen. 12:37 enz.; vgl. Ges. *Handw.* [9], 586.

hierin toch volstrekt niet alleen, en enkele uitspraken bij anderen zijn niet minder stellig dan de zijne. Hozea's geschrift is ongelukkig, waarschijnlijk vooral door tekstcorruptie, bijzonder duister, maar toch, 6 : 6 laat nauwelijks twee verklaringen toe. Wel zou men het tweede lid van het vers kunnen opvatten als: „ik wil godskennis meer dan offers" en hieruit afleiden, dat Jahwe dan toch ook wel offers begeert, maar het eerste lid: „ik heb een welbehagen in vroomheid en niet in offers", toont ons dat de praepositie מן in מֵעֹלוֹת sterker negatie aanduidt dan „meer dan" en zooveel beteekent als „en niet." Alle offers, wijn en spijzen, worden 9 : 4 afgekeurd, evenals het vermenigvuldigen der altaren kortweg oorzaak van de vermeerdering der zonden heet [1]). Ook op Jez. 1 : 10—17, Jer. 6 : 20, 7 : 1 vv. zou men kunnen wijzen, doch die plaatsen laten tweeërlei verklaring toe (hoewel Jez. 1 bezwaarlijk), en in één opzicht is de stemming dier Judeeërs gunstig voor een eeredienst: zij stellen hoogen prijs op den Jeruzalemschen tempel. Evenwel spreekt Jer. 7 : 21, 22 zeer duidelijk: „Ik heb uwe vaderen, toen ik hen uit Egypte leidde, niets bevolen van eenigerlei offer, maar alleen, naar mijn woorden te hooren en daarnaar te handelen"; waarbij volkomen de klacht past over vervalsching der Wet van Jahwe [2]). 1 Sam. 15, Jez. 60 : 1—3 en Ps. 50 hebben dus hunne voorloopers in eenige voorexielische zieners.

Was deze opvatting van Amos iets nieuws, en meende hij ten onrechte dat Jahwe, toen Israël in Kanaän kwam, geen eeredienst had gehad? Het is moeilijk, ten dezen met zekerheid te spreken. Maar in éene zaak den eeredienst betreffende hebben wij een ouder getuigenis ten gunste van de opvatting van Amos. De tempelbouw van Salomo heeft tegenkanting gevonden, ook omdat men meende, dat Jahwe in geen huis wilde wonen en verkoos in een tent verblijf te houden [3]). Er pleit inderdaad m. i. veel voor de stelling, dat Jahwe oudtijds niet met offers van wijn en olie, brood en vleesch vereerd werd. Hij was oorspronkelijk de woeste, naijverige, verschrikkelijke woestijngod, tot wiens eer geheele steden met den ban geslagen, krijgsgevangenen gedood, aan wien waarschijnlijk bij

1) 8 : 11, 10 : 1 v. 2) 8 : 8. 3) 2 Sam. 7 : 5—7.

sommige gelegenheden menschenoffers gebracht werden, wien de eerstgeborenen van mensch en dier gewijd waren. Wel brachten de Israëllers offers; zeker plengden zij bij feestelijke gelegenheden wijn en wierpen bij elken maaltijd hunne spijzen in het vuur of op den grond, maar dit geschiedde dan ter eer en ten bate van hunne afgestorvenen of andere geesten of goden; wat hen niet belette Jahwe boven allen te eeren. Het is toch volstrekt niet zonder voorbeeld, dat de hoogste god niet de meeste offers ontvangt [1]). De cultus, dien Jahwe in den loop der eeuwen ontving, bestond voor een deel uit eenige dier oude volksgebruiken, maar is inderdaad grootendeels van Kanaänietischen oorsprong. Die vroolijke landbouwfeesten vormen met het oorspronkelijk karakter van Jahwe, den ongenaakbaren, een kwalijk passend geheel.

Genoeg. De beknopte aanstipping hiervan diende slechts om ons te gereeder te doen erkennen, wat toch onweersprekelijk zou zijn: Amos keurt elken eeredienst af. Wij mogen de tegenstelling: gaat niet offeren en feestvieren te Bethel en Gilgal, maar zoekt Jahwe en doet het goede, logisch min juist noemen, dit mag ons niet verhinderen, te erkennen dat hij ze aldus maakte. Maar wij begrijpen zoo te eerder, dat ook zeer ernstig gestemde en goedgezinde tijdgenooten des profeten er anders over dachten en een wetboek als Ex. 21—23 opstelden, waarin zoowel rechtvaardigheid als offers ter eer van Jahwe werden verordend.

V.

Nadat wij tot nog toe vooral hebben uiteengezet, wat Jahwe volgens Amos niet begeerde, moeten wij thans stilstaan bij hetgeen hij dan wel wilde.

De uitdrukkingen, waarin de profeet dit mededeelde, laten in duidelijkheid veel te wenschen over, zijn vooral zeer onbepaald. De Israëlieten moeten Jahwe zoeken (דרש) [2]), zich tot Jahwe keeren (שוב) [3]), het goede zoeken of liefhebben en het kwade haten [4]), het rechte (נכחה) doen [5]), rechtvaardigheid en billijkheid (משפט en צדקה) betrachten [6]).

1) Vgl. b. v. Dozy *Islam*, 4.
2) 5:4, 5. 3) 4:6, 8, 11. 4) 5:14, 15.
5) 3:10. 6) 5:24.

Wij loopen groot gevaar, in zulke uitdrukkingen veel te leggen, wat noch de profeet noch zijne hoorders er bij dachten. Laat ons beproeven haar inhoud te bepalen!

Wat beteekent: „Jahwe zoeken" en „zich tot Jahwe keeren"? In 't algemeen zeker: den wil van Jahwe doen. Maar dit brengt ons niet veel verder. Immers, wat is dan de wil van Jahwe? De beantwoording dezer vraag heeft niet alleen betrekking op de woorden van Amos, maar op talrijke uitdrukkingen bij alle profeten, als: Jahwe wil dat gij luistert naar zijn stem; Jahwe heeft welbehagen in gehoorzaamheid en niet in offeranden; Jahwe begeert vroomheid of aanhankelijkheid (חסד). Onwillekeurig denken wij hierbij aan zekere eischen, die voor ons gelden als iets dat vanzelf spreekt. Maar men bedenke wel, dat Amos en zijn tijdgenooten geen geschreven wet (ook niet den Decaloog) bezaten, alsmede dat een beroep op een wet die in het hart geschreven was eerst van later tijd is en in Amos' tijd boven der menschen bevatting ging.

Jahwe zoeken of gehoorzamen kon dus niet anders wezen, was ook inderdaad niet anders, dan zich gedragen naar het voorschrift der tolken van Jahwe. Dat dit tot eindelooze en zeer bittere twisten aanleiding gaf en voor grove willekeur de deur opende, spreekt vanzelf en leert de geschiedenis van Israëls godsdienst. De priesters beweerden het ware onderricht (תורה) te kunnen geven; de profeten, dat zij het woord van Jahwe hoorden; de priesters waren het vaak onderling niet eens; de profeten evenmin. De sterkste, door zedelijke of onzedelijke middelen, geestkracht, persoonlijke waardigheid, vorstengunst, familiebanden, geld, bewees dat zijn woord het ware woord van Jahwe was. Al dit ongerief verhinderde evenwel niet, dat Jahwe eeuwen lang op die manier, en alleen zoo, werd geraadpleegd; immers, er was geen andere weg.

Evenals elk priestercollege, profetenschool of op zichzelf staand verkondiger van Jahwe's wil natuurlijk meende, dat hij ware openbaringen van zijn god ontving, zoo ook Amos. Met de priesters, die voorstanders van een eeredienst waren, kon hij het natuurlijk niet vinden; met het gros der profeten, zooals wij uit zijn minachtenden toon over hen kunnen opmaken [1]),

1) 7:14.

ook niet; hoewel hij zich zeker tot dezen meer getrokken voelde dan tot genen, daar hij als bestrijder van de offers wel niet alleen onder de profeten gestaan, en men juist hierom wis ook anderen den mond gesnoerd zal hebben. Wanneer dus Amos spreekt van: „Jahwe zoeken", dan bedoelt hij daarmee hetzelfde als het woord behelst, aan Samuel in den mond gelegd: Jahwe wil gehoorzaamheid [1]), nl. aan het woord zijner tolken, meest aan dat der profeten, allermeest aan mijn woord. Deze overschatting van eigen inzicht en persoon, een vloek voor het profetisme, was onvermijdelijk.

Hoe hoog Amos het zijnen tijdgenooten aanrekent, dat zij de profeten verhinderden vrijuit te spreken, hebben wij voor een deel reeds besproken, maar er is nog heel wat aan toe te voegen. Men lette er op, hoe in de optelling van Jahwe's weldaden na den uittocht uit Egypte en de verovering van het heilige land [2]), als de kroon op Jahwe's werk, de zegen vermeld wordt, dat hij uit hunne jongelingen sommige tot nazireërs en profeten geroepen had; en dat de eenige zonde die hier aan de bedreiging voorafgaat deze is, dat Israël genen wijn heeft doen drinken en dezen den mond gesnoerd heeft. Dit was krenking van Jahwe's eer, daar hij, de bewerker van elke ramp, immers altijd zijnen gezanten zijn plan openbaarde.

Niets was dwazer dan hen in hun gezegende werkzaamheid te belemmeren. Dit wordt vooral in hfdst. 7 geleerd, en eerst wanneer wij den inhoud uit dit oogpunt bezien, wordt het duidelijk, waarom Amos het relaas van hetgeen de hoogepriester Amazia hem aangedaan had, tusschen de vermelding van vier gezichten invlecht. Tweemaal is Jahwe, die op het punt stond door sprinkhanen en vuurregen zijn volk te teisteren, door zijn gezant verbeden. Ten derden male deelt de toornende godheid dezen mede, dat hij gereed is tot straffen; ditmaal zullen vooral Israëls eeredienst en Jerobeams huis het ontgelden. Nauwelijks heeft de profeet deze bedreiging overgebracht, of hij wordt uit het land gebannen, waarop zijn laatste woord tot den hoogepriester is: wat vermeet gij u, mij, niet slechts een profeet van beroep maar een echt godsgezant, het spreken te beletten!

1) 1 Sam. 15 : 22.
2) 2 ; 9 vv. Moeten vs. 9 en 10 niet omgezet worden? of is vs. 10 een glos?

Daarom zal uw vrouw in de stad (wanneer zij ingenomen wordt) als hoer behandeld [1]), uw zonen en dochteren gedood, uw akkers onder de overwinnaars verdeeld worden; gijzelf zult in een onrein land sterven en Israël in ballingschap gaan. En hierna geeft de profeet een vierde gezicht ten beste, waarin niets anders dan de onvermijdelijkheid van den ondergang wordt verkondigd. Hij, de verbannen profeet, had immers Jahwe niet meer verbeden?

Dat deze beschouwing van het profetenwoord, als niet alleen Jahwe's wil aankondigend maar ook uitvoerend, gelijk aan een vuur dat het kaf in brand steekt en een hamer die rotsen verplettert, de algemeene was bij Israël, is overbekend. Zij spreekt ook uit Amazia's woord tot den koning [2]): „Amos maakt een samenzwering tegen u. Het land kan al zijne woorden niet bevatten, of dragen." Dit wil niet zeggen, dat er oproer uit ontstaan zou, maar dat Jahwe's vloek het land treft, als zijn profeet zegt, dat Jerobeam door het zwaard sterven en Israël weggevoerd worden zal. Wanneer dus een profeet aandrong op gehoorzaamheid aan Jahwe of het zoeken van Jahwe, dan moet hij hierbij het oog hebben gehad op de werkzaamheid der tolken van Jahwe.

Terwijl Amos aldus in het algemeen zijn volk aanmaant Jahwe te zoeken, spreekt hij tegelijk met groote kracht uit, wat zijn god in het gedrag zijner aanbidders boven alles afkeurt en wat hij daarentegen van hen eischt. Amos richt zich, wanneer hij tot Israël spreekt, altijddoor tegen de rijken, die het recht verkrachten en de armen onderdrukken. Jahwe zal zijn bedreiging niet intrekken, omdat „zij den onschuldige voor geld verkoopen, den arme om een nietige schuld, een paar schoenen" [3]). Het volgende vers is onverstaanbaar. De verklaring der eerste woorden, door de meeste uitleggers [4]) van Hitzig overgenomen: zij begeeren zelfs het stof op het hoofd der rouwdragende armen, omdat ook dit, als aarde, nog eenige waarde heeft, is niet veel beter dan belachelijk. De oude vertalingen wijzen op zeer afwijkende lezingen. Waarschijnlijk

---

1) Lees תְּזוּנֶה of תֻּזְנֶה.

2) 7 : 10 v.

3) 2 : 6 vv.

4) Ook in *De Bijbel v. Jong.*, III, 254.

stond er iets van „het hoofd der armen op den grond vertreden en het recht buigen" [1]). Ook het tweede lid, „de man en zijn vader gaan naar het meisje", op het voetspoor der LXX gewoonlijk vertaald door: naar hetzelfde meisje, is vast corrupt. „Hetzelfde" staat er niet, en over zulk een communisme oordeelde men oudtijds geheel anders dan wij; men denke aan de gewoonte, dat een vader een zijner bijzitten aan zijn zoon gaf [2]), Absalom zich den harem van David toeëigende en Adonia een bijwijf van zijn vader voor zich begeerde. Verder: „de te pand genomen kleederen [3]) spreiden zij uit naast elk altaar, en zij drinken afgeperste wijn in hunne godenhuizen." Op de plaats: „Ziet de vele beroeringen op Samaria's gebergte en de onderdrukkingen in zijn midden, de gestolen schatten in de burchten," wees ik reeds [4]). „Luistert naar dit woord, gij koeien van Basan op Samaria's berg (of gebergte)!" Zoo vaart hij tegen de Israëlietische dames uit [5]), „die de armen onderdrukt, de nooddruftigen verplettert, tot uw mannen zegt: Geeft ons te drinken! Jahwe zweert bij zijn heiligheid . . ." De inhoud der bedreiging [6]) is nagenoeg geheel onverstaanbaar. Dan beschrijft Amos, in 5 : 10 vv., Israëls grooten als menschen, die, „den zedemeester hatende, den arme vertreden [7]) en hem zijn portie van het koorn ontnemen;" waarbij men waarschijnlijk te denken heeft aan onrechtvaardige berooving des armen van hetgeen hem van de opbrengst van den gemeenschappelijken dorschvloer toekwam. „Zij nijpen den rechtvaardige door geschenken (? כפר heeft nergens die beteekenis, ook niet Spr. 6 : 35) te nemen en onderdrukken [8]) de armen in de poort." In 8 : 4—6 luidt het: „Hoort hiernaar, belagers der armen en vertreders [9]) der schamelen des lands! die zegt: wanneer zal het Nieuwemaansfeest voorbij zijn, zoodat wij weer koorn kunnen verkoopen, en de sabbat, zoodat wij ons

1) De Vulg. las de ב vóor בראש niet en LXX דין i. p. v. דרך.
2) Ex. 21 : 9. 3) 2 : 8; vgl. boven, bl. 129. 4) Bl. 129. 5) 4 : 1.
6) Vs 2 en 3.
7) Wellh. in Bleek *Einl.*[4] 638 leest בוסכם. Het kan ook een schrijffout voor בוססכם, Po. van בוס, zijn.
8) Vgl. Spr. 18 : 5.
9) לשבית geeft geen zin. LXX heeft *καταδυναστεύοντες* en *εἰς τὸ πρωΐ*, zeker een dubbele vertaling van hetzelfde woord; welk?

pakhuis [1]) mogen openen, een te kleine *efa* gebruikende en een te zwaar pond en valsche schalen makende [2]), voor geld een arme koopende en een behoeftige om de schuld van een paar schoenen en . . . ?" [3])

Ongetwijfeld is dit onderdrukken van de armen de groote gruwel in Amos' schatting, waarmee het buigen van het recht en de brooddronken leefwijze der rijkaards natuurlijk samenhangen.

Geheel in overeenstemming hiermee zijn de grieven, die hij tegen de omliggende volken heeft. Zij hebben Gilead gedorscht [4]), d. w. z. wreed behandeld; een stadsbevolking tot den laatste toe weggevoerd [5]) (beteekent הגלות גלות שלמה dit?); het broederverbond, dat is de vriendschappelijke verhouding (tot Israël), vergeten en met Edom slavenhandel gedreven; met het zwaard zijn broeder vervolgd en zijn vriend [6]) ten verderve gebracht, zijn toorn voortdurend bewaard [7]) en zijn gramschap voor altijd [8]) onderhouden; de zwangere vrouwen in Gilead opengereten [9]); de beenderen van den Edomietischen koning tot kalk verbrand. Al deze misdrijven behooren tot éene klasse; het zijn altemaal openbaringen van ruwheid in den krijg, en men merke wel op, dat Amos ze bestraft van een zuiver menschelijk, niet van een Israëlietisch standpunt. Al waren de meeste dier wreedheden aan Israëlieten begaan, hierop wordt geen nadruk gelegd. Den Moabieten wordt het even kwalijk genomen, dat zij de beenderen van den Edomietischen koning verbrand hebben, als den Tyriërs, dat zij de bevolking van een stad of district aan de Edomieten verkocht hebben, al zijn dit waarschijnlijk Israëlieten geweest. Weinige schrijvers des O. V.s, niet één profeet, beoordeelt het gedrag van heidenen en Israëlieten zoo onpartijdig als Amos; hij meet hen met denzelfden maatstaf.

---

1) Lees i. p. v. בר met LXX אוצר. 2) Lees met LXX לעשות.

3) Een paar onverklaarbare woorden, die waarschijnlijk oorspronkelijk achter מרמה gestaan hebben.

4) 1: 3. 5) 1: 6, 9.

6) Dit schijnt רחמיו te beteekenen; misschien te lezen רחימו, „zijn vriend". Vgl. het Arameesche רחים.

7) Lees וַיִּטֹּר, Geiger *Zeitschr.* IX, 314.

8) Lees met LXX שמר לנצח.

9) In vs. 14 lees i. p. v. בסער met LXX ורעש of ברעש.

Toch was ook voor hem Israël Jahwe's uitverkoren volk en was zijn horizon beperkt tot het herstel en de glorie der Davidische dynastie en de daarop volgende welvaart van zijn natie. Althans, hij besloot zijn bedreigingen tegen „het goddelooze koninkrijk" met de voorzegging [1]): „Dan zal ik Davids gevallen huis weder oprichten, zijn breuken ommuren, de spleten herstellen en het herbouwen in alouden staat, opdat zij het overschot van Edom bezitten en alle volken, waarover mijn naam genoemd (of: uitgeroepen) is, spreekt Jahwe, die dit doen zal."

Waarom wordt hier, vragen wij, Edom afzonderlijk vermeld, terwijl het 1 : 11 v. niet in de eerste plaats en in niet meerdere mate dan de andere naburen Israëls met Jahwe's toorn bedreigd werd? Misschien heeft de omstandigheid dat Amos in Juda schreef, welks vorst niet lang geleden met moeite de Edomieten had onderworpen [2]), hiertoe het hare bijgedragen. Maar ook afgezien hiervan, blijkt het dat de verhouding tusschen Israël en Edom voortdurend zeer gespannen was. Hoewel broeders, dat wil zeggen: hoewel zij eenmaal op zeer vriendschappelijken voet met elkander gestaan hadden, waren zij reeds sedert lang in oorlog, strijdend over de heerschappij; dit denkbeeld spreekt uit de oude legenden over Ezau en Jakob, die waarschijnlijk in dezenzelfden tijd een bepaalde gestalte begonnen te krijgen en opgeteekend te worden. Ook bij Amos dezelfde grief: Edom houdt niet op, zijn broeder met het zwaard te vervolgen en wrokt onophoudelijk. Eveneens is in den zegen van Bileam Edom het eerste volk, na de Moabieten, die om de inkleeding vóor allen moesten genoemd worden, dat aan het wassend en voorspoedig Israël tot erve gegeven wordt [3]). Dat Amos van het „overschot" der Edomieten gewaagt, wordt niet zoozeer verklaard uit hunne vernedering door Amazia, als wel uit het strafgericht hetwelk Amos verwachtte: zou niet Jahwe een vuur in Themans en Bozra's burchten werpen? Eerst nadat alle naburen Israëls evenals dit volk-zelf den geesel des oorlogs duchtig gevoeld hadden, zou Davids huis de plaats in-

1) 9 : 11 v. 2) 2 Kon. 14 : 7.

3) Num. 24 : 18. Indien Wellhausen *Gesch.* I, 375 terecht stelt, dat vs. 20—24 een interpolatie zijn, is het zelfs het eenige. Kalisch *Bible Stud.* I, 41 verklaart vs. 18—24 voor een later toevoegsel; m. i. ten onrechte.

nemen van het hierdoor mede verdelgde huis van Jerobeam en zoowel over Jahwe's volk, als over alle buren die ooit aan hem onderworpen waren geweest, heerschen.

En dan brak de gouden tijd aan: de ploeger zou de hand reiken aan den maaier, de druiventreder aan den zaaier (?); de bergen zouden stroomen van wijn, en alle heuvelen wegsmelten. „Dan wend ik het lot [1]) van mijn volk Israël, zoodat zij de verwoeste steden herbouwen en bewonen, wijngaarden planten en er den wijn van drinken, tuinen aanleggen en er de vruchten uit eten. Ik plant hen in hun land en zij zullen niet weer gerukt worden uit het land [2]), dat ik hun gegeven heb, spreekt Jahwe uw god."

Was Israël dus ook voor hem „het voornaamste volk" ראשית הגוים [3]), dit denkbeeld verblindde hem geen oogenblik, waar het aankwam op het aanleggen van een zedelijken maatstaf. In zijn ziel leefde de overtuiging: Jahwe wil bij iedereen het goede, en dit bestaat vooral in billijkheid en eerlijkheid; hij haat het kwade, waar hij het ook ziet, en het kwade is boven alles wreedheid en onderdrukking.

Door zijn ijveren voor Jahwe's wil ten dezen is Amos een der medescheppers van een recht onder Israël.

Duhm [4]) heeft reeds de aandacht gevestigd op het belang van Amos' geschrift in dit opzicht, maar er zeer verwarde denkbeelden over ten beste gegeven, omdat hij zich niet verplaatste in den toestand der ouden. Evenals er zangers en dichters zijn geweest, voordat men zang- en dichtkunst had, zoo zijn er ook rechters geweest voordat er een recht was. Rechters waren eenvoudig menschen, die aan de twistzaken een eind maakten, hetzij omdat de partijen, in het bewustzijn: lites finiri oportet, hun uitspraak inriepen, hetzij omdat zij de macht hadden hun wil te doen eerbiedigen: stat pro ratione voluntas. Zoo werden vonnissen,

---

1) *Th. Tijdschr.* VII, 519 vv. Bl. 521 noemt de schrijver het wenschelijk, dat wij meer parallelen hadden voor de afleiding van een nomen als שבות van den wortel שוב; ik wijs op לשון van לוש, ששון van שוש (volgens Fürst), ערות van עור. Ook lette men op Ps. 126 : 4, dat alleen bij Kuenens verklaring verstaanbaar is.

2) Las de LXX תארמת?

3) 6 : 1. Al is het niet duidelijk wat נקבי beteekent, men kan het toch niet (met Geiger *Urschr.* 96 f.) vertalen: „gij die u het voornaamste volk noemt."

4) S. 110 f.

משפטים, geveld, naar het inzicht der beslissers. Gaandeweg vormde zich een traditie en een publieke opinie, waardoor die persoonlijke meeningen min of meer gesteund werden. Zoo ontstond een recht, צדקה, d. i. dat wat goed, billijk is, een משפט. Bij Amos nu komen deze woorden in dien zin herhaaldelijk voor [1]); hij erkent het bestaan van een recht, een objectieve norma, waardoor de schandelijke afpersingen der rijken, die vaak zelven rechters waren en de middelen hadden anderen tot hun belang over te halen, veroordeeld werden. Duhm vraagt: zou hij wellicht Ex. 21—23 gekend hebben? Zoo ja, dan was hij het met den inhoud er van, zooals wij gezien hebben, in menig opzicht niet eens, en dus zeker niet geneigd, het gezag er van te erkennen. Trouwens, van gezag hebbende geschriften was toen onder Israël nog geen sprake; gezag had een koning, een priester, een profeet, een wijze, i. é. w. een mensch, geen boek. Maar er is toch een groote overeenkomst tusschen Amos en Exodus 21—23. De voorschriften omtrent den eeredienst, in deze wet vervat, zijn hem bekend, en evenals hij, wordt de wetgever, in het bepalen van wat משפט is, bestuurd door zorg voor de kleinen, als: armen en Hebreeuwsche slaven. De beide geschriften kunnen zeer goed in denzelfden tijd ontstaan zijn en zijn dan een opmerkelijk voorbeeld van mannen, die, tot op zekere hoogte geestverwanten en medestanders, in een paar punten van elkander verschillen.

In welke chronologische verhouding die beide boeken ook tot elkander staan, in allen gevalle is Amos een kloek strijder voor de grondvesting van een recht onder Israël, niet op geweld, maar op beginselen van liefde gegrond. Al heeft Luther hem niet ten onrechte verweten, dat hij niets deed dan dreigen en schelden, — en het zou ons, Christenen der 19[de] eeuw, natuurlijk zeer gemakkelijk vallen, nog vele andere aanmerkingen op hem te maken — hij was een groot man, niet het minst hierom, dat hij met alle kracht, die in hem was, de zedelijke eischen van Jahwe heeft gehandhaafd en in zijn naam voor de armen in de bres sprong.

1) 5:15, 6:12.

H. Oort.

REGISTER DER IN DEZE VERHANDELING BESPROKEN PLAATSEN VAN *AMOS*.

ETHISCHE STUDIËN IN ENGELAND.

I.

Ook naar aanleiding van wat de heer Hugenholtz onlangs in dit tijdschrift [1]) schreef, wensch ik de aandacht te vestigen op een en ander wat in Engeland in de laatste jaren over ethische vragen werd geschreven. Wel geeft Hartmann's boek vooreerst genoeg te denken, maar ook wat in Engeland wordt gedacht is, meen ik, wel de moeite waard, dat men er kennis van neemt. Misschien dat ook hier wordt bevestigd, wat ik ergens las, dat de Hollanders, voorzoover zij zich met wijsgeerige vragen bezig houden, Duitsche en Engelsche stelsels zoo goed mogelijk trachten te vereenigen.

Nu bij ons modernen de zedelijkheid en het zedelijk leven zoo op den voorgrond worden gesteld, laat het zich verwachten dat ethische vragen steeds meer besproken zullen worden. Dan zal, naar mijne overtuiging, hoe langer hoe duidelijker blijken, dat het zedelijk leven onverklaard blijft zonder dat men zijn toevlucht neemt tot metaphysica en dat de zedelijke bewustheid in het individu op religieusen grondslag rust. Dit zal de toekomst echter moeten leeren. Hier wensch ik geen eigen overtuiging te verdedigen maar eenvoudig als referent op te treden, om zoo mogelijk mee te werken, dat algemeen de problemen beter worden erkend en gesteld. Terwijl toch von Kirchman's Grundbegriffe [2]) bij mij zeer spoedig werden verdrongen, omdat zijn Achtungsgefühle vrij wel tot een 9e lustgevoel kunnen worden gebracht en ons op zijn best legale handelingen, maar niet wat wij gewoon zijn onder ware zedelijkheid te verstaan, verklaren — geven de Engelsche werken mij nog vrij wat te denken.

De werken waarop ik de aandacht vestig, verschillen èn wat karakter èn wat opvatting der taak betreft, zeer. *H. Sidgwick*, *the Methods of Ethics*, is genoemd, hoewel niet geheel juist, een nieuwe Casuistiek. *Bradley's Ethical Studies* willen geen systeem geven maar bevatten veel, dunkt me, waarmede vele moderne theologen zich nog kunnen vereenigen, al zal de Hegeliaansche kleur niet altijd in den smaak vallen. Mij deed het nu en dan, niet alleen door 't verwijzen naar Vatke's boek aan Prof. Hoekstra's colleges denken. Eindelijk *Alf. Barret*, *Physical*

---

1) Pag. 34, jaargang 1879.   2) Zie Hugenholtz t. a. p.

Ethics wordt uit den titel reeds eenigszins gekend. Enkele artikelen in Mind naar aanleiding van een dezer werken wensch ik daarbij even te vermelden.

Ik geef de eerste plaats aan Sidgwick's boek, omdat het in Engeland het meest de aandacht heeft getrokken en tot eene bespreking uitlokte. Een boek waarvan Alex. Bain zegt, dat het een der beste is van den tegenwoordigen tijd, dat het zoo volledig mogelijk de gestelde taak volbrengt, terwijl gerust een belooning kan worden uitgeschreven voor iedere valsche redeneering die men er in weet te vinden — verdient wel eenige opmerking. Een vrij vinnig bestrijder, Bradley, eindigt zijn boekske met te zeggen dat in jaren geen boek is verschenen, zoo bevorderlijk voor 't wijsgeerig nadenken over ethische vragen en zoo zeer dringend tot hervorming der moral philosophy in Engeland.

Dit weinige om eenige belangstelling te wekken voor den inhoud. Sidgwick begint zijn boek met duidelijk te maken, wat hij ons wil geven en wat niet. Hij beperkt zijn taak, en 't is een der verdiensten van zijn boek dat hij zoo duidelijk weet te maken wat hij wil en zoo zorgvuldig te kennen geeft wat hij bedoelt met woorden, die hij gebruikt. Hij geeft geen metaphysische of psychologische beschouwing van ethische problemen; hij wil geen dogma verdedigen of stichtelijk zijn. Evenmin moet men verwachten een geschiedenis van het zedelijk leven of een kritische beschouwing van moraalsystemen. Hier en daar doet hij uitstapjes op dit gebied ter verduidelijking, maar wat hij wil geven is: »een zooveel mogelijk volledig en kritisch onderzoek naar de verschillende methoden om redelijke overtuigingen te verkrijgen aangaande wat behoort gedaan te worden, en wel naar die methoden, die feitelijk in de zedelijke bewustheid der menschen worden gevonden." Ieder redelijk proces om te bepalen wat *right conduct* is in een of ander geval, kan genoemd worden een methode van Ethiek. Wij hebben hier niet, zooals in Psychologie en Sociologie, te doen met *wat is* maar met *wat behoort te zijn*. Bij afwisseling noemt hij het een onderzoek naar *right* of *reasonable conduct* en naar wat *ought to be*. Hij onderscheidt hier Ethiek en Politiek en noemt het onderzoek Ethiek, voorzoover het zich met den mensch bezig houdt en wat behoort te zijn afhangt van de vrijwillige daden van individuen. Zoo stelt hij het, en niet een onderzoek naar de regels van goed gedrag of naar de natuur van het summum bonum, omdat het niet is juiste regelen vinden voor een te voren bepaald doel, en right conduct in zich zelf wel als summum bonum wordt beschouwd.

Met het onderzoek naar de »moral faculty" heeft hij zich eigenlijk niet te bemoeien. Er bestaat wel een band maar een onvolmaakte band tusschen wat iemand meent dat behoort gedaan te worden en wat hij wil of doet. Daarom kan men de vraag niet weerhouden: waarom zal ik doen wat ik zie dat behoorlijk, goed (right) is? 't Geeft niet of wij al zeggen dat dit een dwaze vraag is. Wel zijn er voor dat handelen bepaalde neigingen, drangredenen, noodig, maar wij kunnen niet laten te vragen naar eerste beginselen, waarvan wij daarbij uitgaan en dat die

vraag telkens weer terugkeert, komt doordat de wijsgeer naar één beginsel zoekt en de niet-wijsgeerige gewoonlijk van meer dan één beginsel uitgaat. Er zijn nl. zekere natuurlijke praktische beginselen, die als eerste worden aangenomen. Daaronder verstaat hij niet bepaalde gezindheden (de triebfedern van Hartmann) maar *rationeele doeleinden*, waarbij de mensch ophoudt met te vragen, waarom het redelijk is daarnaar te streven. Voor de Ethiek is het een fundamenteele eisch die beginselen en methoden te verzoenen of in een hoogere harmonie op te lossen, maar voorloopig moet worden erkend, dat feitelijk verschillende worden gevolgd. Die verschillende methoden wil hij nu in zijn boek schetsen met al haar voordeelen en gebreken en logische consequenties.

Als rationeele doeleinden doen zich voor *geluk* en *volmaking*, hetzij voor zich zelf of voor het algemeen. Ook beweren sommigen dat regels worden voorgeschreven zonder dat zij op een bepaald doel betrekking hebben. Zoo doen zich vijf hoofdmethoden voor, die hij later tot drie terugbrengt: *Egoisme*, *Intuitionisme*, *Utilitarianisme*. Gewoonlijk gebruikt men die allen door elkaar. De vragen bijv. zoekt gij genot en ontwijkt gij smart, hebt gij een zedelijk gevoel, a moral sense, noemt gij bij intuitie sommige handelingen goed en andere slecht, erkent gij het algemeen geluk als een voorgeschreven doel — zullen waarschijnlijk door ieder bevestigend beantwoord en als redelijk erkend worden. De moeielijkheden komen als men tusschen die beginselen moet kiezen. Een oplossing wil hij niet geven maar ieder beginsel beschouwen met wat daaruit volgen moet.

Vooraf moet hij zijn opvatting rechtvaardigen. Zoo wijdt hij een hoofdstuk aan het noodzakelijke en mogelijke om Ethiek en Politiek te scheiden. Verder verdedigt hij zijn identificeeren van reasonable en right. Dit is nl. wat de rede absoluut of als middel tot een absoluut doel voorschrijft. De zedepreeker moge zich tot het gevoel wenden, de wetenschappelijke man richt zich tot de Rede. Nu zegt men wel dat de Rede alleen oordeelt over waar en onwaar en nooit als motief kan gelden voor den wil en voor het handelend leven beginselen brengen. Men kan echter den geest niet in afzonderlijke vermogens scheiden, en hij meent dat alle zedelijke voorschriften door de Rede worden gegeven en reeds als zoodanig een motief tot handelen, al is het dikwijls geen voldoend motief, met zich brengen. Men moet het dus streng scheiden juist van het zoogenaamde zedelijk gevoel, van onze »likes and aversions", het aangetrokken worden door en afkeer hebben van bepaalde handelingen. Ook van de algemeene sympathie, die zulk een regel ondervindt, mag men niet uitgaan. Al bestaat er in de publieke opinie bijv. een wetboek van eer en van beleefdheid, wij hebben hier in de Ethiek niet te denken aan met straf bedreigde wettelijke voorschriften maar aan plichten, aan wat redelijk of goed is. Nu kan men van de zedelijke verplichting, het ought, right, geen voldoende definitie geven. In zijn boek behoort het onderzoek naar 't verband van de morality en andere sfeeren der kennis niet te huis. Hij gaat er van uit. Het bestaat en al

onderscheiden wij tusschen subiectieve en obiectieve rightness, altijd meent men in wat men voor plicht houdt obiectieve kennis te hebben d.i. de kennis van een *dictate of reason*, voorschrift der Rede. Die kennis werkt dan als één motief. Ontkent iemand het bestaan van zulke voorschriften, zedewetten, plichten, dan kan men hem vragen of hij werkelijk niet meent, dat een of ander *behoort* gedaan te worden. Wanneer hij 't ontkent, is verder spreken onmogelijk geworden.

Hij laat dus alle verschillende gevoelens (wat men dikwijls juist de zedelijke beginselen noemt), die dringen om de voorschriften der Rede te volgen, liggen. Het redelijke werkt altijd. Daarnaast kunnen zeer verschillende gevoelens het komen versterken, bijv. eigenliefde, sympathie, achting voor 't gezag, godsdienst, achting voor zichzelf, begeerte om vrij te zijn, bewondering enz. De Ethiek heeft slechts met de redelijkheid der handelingen te doen.

Was het echter waar dat de mensch niet anders kan dan streven naar wat het meest genot geeft, dan zou schijnbaar geen andere methode dan egoistisch Hedonisme mogelijk zijn. Dit is evenwel onwaar. Het feit kan betwijfeld worden, daar het nog de vraag is, wat voorafgaat: het zoeken van genot of de vraag naar redelijk gedrag, naar wat ik behoor te doen. Indien psychologisch ieder genot zoekt, dan is het »zoek genot" als voorschrift der rede totaal onbruikbaar. Eindelijk, gesteld dat ieder genot zoekt en dat het redelijk is het grootste genot te zoeken, dan blijft er nog plaats voor alle methoden der Ethiek, al heeft het een zekere neiging om tot egoistisch Hedonisme te brengen. Immers de vraag is dan: hoe word ik het gelukkigst? Hij wijst uitvoerig op de fout in Mill's stelling dat iets begeeren en iets pleasant vinden hetzelfde is. 't Komt voort uit de tweeërlei beteekenis van pleasure en pleasant. Wij denken of aan iets waarin wij zin hebben, dat ons aantrekt, of aan iets dat een aangenaam, prettig gevoel geeft. In de eerste beteekenis is Mill's stelling een tautologie: wij begeeren wat wij begeeren. Hij brengt dit over op de tweede beteekenis en dan is het volstrekt onwaar. Sidgwick bewijst dat op ieder gebied van het handelen, niet alleen bij 't zedelijk handelen, dikwijls iets anders gezocht wordt dan het genot, dat het een psychologische wet is, dat wij eerst genot vinden als wij zekere doeleinden najagen zonder aan genot te denken, dat er op ieder gebied self-regarding en extra-regarding impulses zijn; dat wij soms aan ons zelf en de gevolgen voor ons, maar soms ook volstrekt niet aan ons zelf denken. Wel beweert men dat wij dan toch onbewust gedreven worden door de begeerte naar genot, maar dit laat zich zeer moeielijk bewijzen en zou niet wegnemen, dat wij er in de Ethiek niets mee te maken hebben. Immers dan zou men even goed alle handelingen kunnen terugbrengen tot materiëele veranderingen in het lichaam. Zegt men dat oorspronkelijk genot werd gezocht maar wij door associatie van denkbeelden nu niet denken aan genot; dan luidt het antwoord, dat wij in de Ethiek vragen wat wij *nu*, voorzoover wij met bewustheid handelen, redelijke handelingen noemen.

Redelijke en belangelooze handelingen bestaan dus feitelijk. Men mag dit niet, als Kant, identificeeren met vrije wil. De metaphysische kwestie kan hij laten rusten. De vraag is: ben ik gedetermineerd door mijn karakter en de omstandigheden? Daarvoor is zeer veel te zeggen. Enkelen beweren echter dat Ethiek en Rechtsgeleerdheid berusten op het aannemen van vrije wil. Volgens den determinist is dit niet waar. *Moeten* onderstelt *kunnen*, maar dit kunnen beteekent volgens hem afwezigheid van alle beletselen *uitgenomen voldoend motief*.

Wel is het echter onmogelijk ons bij 't overleggend handelen geen vrijheid te denken naast het: ik moet. 't Zeer moeielijke en het onmogelijke blijven door een diepe klove gescheiden, en daar afwezigheid van voldoend motief geen redelijke grond is om iets niet te doen en wij in de Ethiek met redelijke grondstellingen hebben te maken, behoeven wij niet uit te maken welke metaphysische waarde dit bewustzijn van vrijheid heeft. Praktisch belang heeft de oplossing der vraag niet. Wel daarentegen de vraag hoe ver het vermogen van den wil gaat, ondersteld altijd een voldoend motief. Hij noemt veranderingen in de buitenwereld, in de rij gedachten en gevoelens, vooral door enkele vast te houden en andere op den achtergrond te dringen, en eindelijk veranderingen in neigingen tot handelen, karakter, gewoonten. Hoe ver de macht gaat is nooit vooraf te zeggen.

Zoo meent S. zich den weg te hebben gebaand om vrijmoedig de ethische beginselen en methoden onder handen te nemen. Hij begint met die in hoofdtrekken te teekenen. Geldige redenen voor het handedelen, redenen waarbij men niet langer naar reden vraagt, zijn: geluk voor zich zelf of de menschheid, volmaking van zichzelf of van de wereld, doen van den plicht omdat het plicht is, omdat het redelijk is of door de rede wordt geboden, afgezien van een doel.

Meer beginselen behoeven niet onderzocht te worden, terwijl deze feitelijk worden gehuldigd. Wel worden andere genoemd, maar bij een onderzoek naar de methoden maken deze geen afzonderlijk gebied uit. De eisch bijv.: *doe wat God wil* is voor den geloovige redelijk. Dan wordt echter de vraag naar wat *behoort te zijn* vastgekoppeld aan de vraag *wat is*, aan metaphysische vragen. Is die wil Gods geopenbaard, dan vervalt Ethiek en moet plaats maken voor exegese. Denkt men aan innerlijke openbaring, dan is dit niet te onderscheiden van de rede en blijft dus plaats voor alle methoden. Immers God kan willen uw geluk, of uw volmaking of 't geluk der menschheid, of ook kan men beweren dat die wil bij intuitie is bekend en zoo krijgen wij geheel de vorige rubrieken.

Evenzoo is het met de grondstelling: *handel overeenkomstig uwe natuur*. Wat is die natuur? Moeten wij gaan tot een algemeen, oorspronkelijk menschtype? Daartegen komt waarschijnlijk de zedelijke bewustheid op. Het laat zich alleen verdedigen voor den Theist, die daarin de openbaring van een plan Gods ziet. 't Is geheel onpraktisch, want bij de vraag wat die natuur eischt, zal men altijd tot een der genoemde methoden

zijn toevlucht nemen. Ook de evolutiemannen zijn niets verder. Zij meenen te kunnen zeggen *wat zal zijn*, maar niemand vereenzelvigt dit met *wat behoort te zijn*.

Dergelijke overtuigingen kunnen dus wel motieven zijn voor het handelen maar geen beginselen, grondstellingen, waaruit kan worden afgeleid wat behoort gedaan te worden.

Er zijn dus volgens S. slechts drie methoden mogelijk. Volmaking toch bedoelt gewoonlijk zedelijke volmaking en dit is een bepaalde tendenz om steeds te doen wat goed is. Dit laatste wordt dan bepaald naar de methode van het Intuitionisme.

Daarentegen mag men egoïstisch en universalistisch hedonisme niet tot een brengen, maar moet die streng gescheiden houden. Practisch staat het laatste veel dichter bij Intuitionisme en het is dan ook niet onstaan ter bestrijding maar ter verdediging der heerschende moraal.

Wat met Utilitarianisme of universalistisch Hedonisme wordt bedoeld is in 't algemeen duidelijk.

Daarnaast staat *Egoïsme*. Wat dit voor S. beteekent is duidelijk wanneer wij maar blijven denken aan egoïstisch Hedonisme. Hobbes en Spinoza behooren daaronder eigenlijk niet, tenzij men alle stelsels egoïsme wil noemen, daar altijd de voorschiften op een of andere wijze betrekking hebben op het *ik*. Allen zoeken hun hulp bij andere methoden. Zelfverwezenlijking, harmonische ontwikkeling van alle vermogens enz. wordt een der voorschriften van de methode, die geluk als einddoel stelt. Egoïsme mag men niet zoo beschrijven, alsof het doel is het goede voor het individu. Dan moet men weer vragen wat goed is en wat de voorkeur verdient bijv. genot of deugd. Geluk zelfs, happiness, is min of meer dubbelzinnig, en ik geloof met Sidgwick dat wij misschien beter deden dien term te vermijden om de theoriën zuiverder te beoordeelen. Bij geluk denken wij aan iets anders dan genot, aangenaam gevoel, en wat wij er meer bij denken is zeer onduidelijk en zeer geschikt de problemen te verwarren. Hoewel ik dus, evenals hij, geluk en genot bij afwisseling gebruik, is het om goed te doen zien dat alle stelsels die van geluk spreken behooren onder Hedonisme. Hoe zuiverder wij iedere methode opvatten, hoe beter. Van daar dat het kwalificeeren der genoegens naar een anderen maatstaf dan het genot dat zij geven, wel kan strekken om een stelsel meer aannemelijk, minder stuitend te maken maar natuurlijk het beginsel verontreinigt. Dan toch wordt nog een andere maatstaf ter waardeering noodig en erkent men feitelijk het onvoldoende van zijn beginsel. Alleen de mate van het genot, niet de aard van het genot mag in rekening worden gebracht. Zoo niet, dan verbindt men verschillende beginselen. Egoïsme is dus het voorschrift der rede volgens hetwelk ieder zooveel mogelijk genot moet zoeken.

Intuitionisme is voor mij althans een ongewoon woord, en wat S. daaronder samenvat behoeft daarom eenige toelichting. 't Is een feit dat vele handelingen redelijk, plichtmatig, worden genoemd zonder dat hierbij wordt gelet op de gevolgen voor ons of voor anderen, behalve natuur-

lijk die gevolgen, die als 't ware een deel der handeling uitmaken zooals bij den plicht der voorzichtigheid en welwillendheid. Nu hebben wij hier een afzonderlijk beginsel, niet om de wijze waarop men kennis krijgt van wat behoort gedaan te worden, maar om den inhoud. Onwillekeurig dacht ik bij 't woord aan intuitieve kennis, doch daarin zit niet het kenmerkend onderscheid tegenover Hedonisme. Dat onderscheid moet gezocht worden in 't beantwoorden der vraag: wat is right, reasonable, of behoort gedaan te worden. Immers dat genot *behoort* gezocht te worden is evenzeer niet door inductie uit ervaring maar bij intuitie, niet a posteriori maar a priori voorgeschreven. Ook kan bij Intuitionisme zeer goed de inductieve methode worden gevolgd, zooals blijkt uit een der vormen waarin het optreedt.

S. noemt dien eersten vorm *perceptional Intuitionism*. Daarbij gaat men niet uit van algemeene regels maar neemt ieder geval afzonderlijk. Men gaat uit van 't zoogenaamd geweten en toont soms grooten afkeer van algemeene maximen, vooral van Casuistiek. Wetenschap der Ethiek is dan niet mogelijk. 't Is *ultra-intuitional* maar ook *ultra-empirical.*

Dit is echter niet de gewone vorm, al zal niemand ontkennen dat hij in bijzondere gevallen wel eens op zulk een uitspraak van geweten, zedelijk gevoel of praktische Rede afgaat. De ondervinding leerde echter dat het geweten dikwijls verschillend in ons spreekt op verschillende tijden, dat het bij anderen anders oordeelt, en zoo zocht men twijfel in bijzondere gevallen te verdrijven door algemeene regels of maximen te zoeken. Dan krijgt men een vaster basis. Zulke zedewetten of axiomen meenen velen werkelijk te zien. Deze leven natuurlijk min of meer in ieder mensch, maar de moralist tracht die te vinden en te systematizeeren. Dit is het *dogmatisch intuitionisme*, de Moraal van »Common Sense."

Eindelijk is er een derde vorm die weder verscheidene stelsels in 't leven roept. Sommigen willen niet blijven staan bij een veelheid van maximen, maar meenen dat deze moeten worden teruggebracht tot één absoluut beginsel, waaruit zij kunnen worden afgeleid; het *wijsgeerig intuitionisme.* Die drie vormen zijn in 't oordeel der meeste menschen niet scherp gescheiden, ook niet van de twee soorten van Hedonisme. Historisch evenwel laat zich het afzonderlijk optreden zeer goed aanwijzen in de geschiedenis der zedeleer.

Nog wijdt hij een hoofdstuk aan »het goede", dat menigeen wellicht in de plaats van het Intuitionisme had verwacht. Men kan wel uitgaan van de vraag naar het summun bonum, het meest begeerlijke, bijv. genot, deugd of wijsheid. Hij doet dit niet omdat er dan een maatstaf noodig is om deze onderling te waardeeren, en 't is en blijft de vraag of het ééne goed altijd boven het andere *behoort* te worden gesteld. Is »goed" synoniem met genotbrengend, dan zeker zou Hedonisme de maatstaf moeten geven. Doch *goed* en *begeerlijk* zijn niet synoniem. 't Is alleen waar tot op zekere hoogte. Wat heden ons genot geeft en begeerd wordt, verliest dit genotvolle morgen zonder dat wij ophouden het goed te noemen

Wij meenen dan dat het aan ons ligt als goede wijn ons niet smaakt. Wat genotvol is — dat is een zaak, waarin ieder individu als hoogste autoriteit kan optreden. Hij zelf alleen weet wat genot geeft aan hem. Bij »goed" erkennen wij daarentegen steeds een zekeren obiectieven maatstaf, dien iemand van goeden smaak behoort te bezitten. Aan wat wij goed noemen verbinden wij altijd zeker genot, maar steeds een bepaald soort genot voor een bepaald soort persoonlijkheden. Zoo kan het dus ook bij de deugd zijn. Al noemen wij dus goed wat op een of andere wijze genot brengt, wij waardeeren het goede niet naar den maatstaf van het genot.

Goed is ook een te dubbelzinnig woord om aan 't hoofd van een stelsel te staan. Een goed mensch is niet altijd hetzelfde als een redelijk, right, man, een man zooals het behoort. Over wat goed is oordeelt de smaak; het zegt wat wij de voorkeur geven. Schoonheid kan iets slechts in een of ander opzicht tot iets goeds stempelen. Bovendien geeft »goed" meer een ideaal, het voortreffelijke — »right" wat plicht is, wat in onze macht staat.

Eindelijk beweert hij, dat behalve genotvolle gevoelens en goede handelingen zich geen hoogste goed laat denken. Alle hoedanigheden naar lichaam en geest, alle ideale goederen is het alleen redelijk te zoeken, voorzoover die bijdragen tot geluk of tot volmaking van het menschelijk geslacht. Is er een absoluut hoogste goed, dan kan dit toch nooit anders worden gezocht dan als een zoo goed mogelijk menschelijk bestaan. Metaphysische vragen behoeven wij volstrekt niet te beantwoorden. Een goed karakter is niets anders dan gewoonten en neigingen voor een voortreffelijk gedrag m. a. w. volmaking van het bewuste leven. 't Is de vraag of dit iets meer zegt, dan wat in naam van plicht en deugd wordt geëischt.

Boek II zal nu het *Egoïsme* aan een onderzoek onderwerpen. Egoïsme, als streven naar 't meest mogelijk genot of geluk voor zich zelf schijnt altijd als redelijk te zijn erkend. Allerlei systemen nemen het aan en gaan er van uit. Utilitarianisme neemt het vaak als grondslag, al zoekt dit den maatstaf van goed en kwaad in iets anders. Butler, Clarke, de Christelijke Moraal, de Grieken — ieder onderstelt dat het redelijk is te doen wat gelukkig maakt, te streven naar geluk, of naar 't hoogste goed. Natuurlijk zijn verschillende methoden mogelijk om dit doel te bereiken. Men kan bijv. meenen dat een bepaalde levensopvatting, door positieve godsdiensten voorgeschreven, op den duur het meest geluk brengt of dat een harmonische ontwikkeling van alle vermogens er toe zal leiden; doch de meest natuurlijke schijnt de empirisch reflectieve methode.

Empirisch Hedonisme zoo betitelt hij deze. Hierbij gaat men, door van

't meest genot of 't grootst geluk te spreken, uit van de onderstelling dat genot en pijn (smart) meetbare grootheden zijn. Genot is niet identisch met wat wij feitelijk begeeren of boven iets anders verkiezen, maar dat gevoel dat als wij 't ondervinden ons begeerlijk en verkieslijk schijnt. Hierbij moeten wij alles buiten rekening laten wat onze voorkeur bepaalt, behalve het begeerlijk gevoel zelf. De lustgevoelens moeten dus duidelijk op eene schaal staan aangegeven wat betreft het genotbrengende. Empirisch Hedonisme beweert zulk een schaal empirisch te kennen en onderstelt verder dat wij door vooruitzien onze genoegens kunnen verhoogen, onzen onlust verminderen. Over het genotbrengende oordeelt ieder individu voor zich.

Nu schijnt het dat zulk een berekening veel te samengesteld is om dienst te doen voor de praktijk. Ook elders echter, bij krijgskunst en geneeskunst, moet men zich met waarschijnlijke berekeningen tevreden stellen. 't Is de vraag ook niet of het als hoogst beginsel mag worden aangenomen, ook niet of het overeenkomt met wat algemeen goed wordt genoemd, maar welke bezwaren aan de toepassing onafscheidelijk verbonden zijn.

't Voornaamste is dit, dat wij wel is waar feitelijk de genoegens, die wij ondervinden, met elkaar vergelijken, maar daarbij zoo toevallig en in 't ruwe vergelijken dat het ons niet helpt en aan allerlei dwalingen blootstelt. Wat wij als genotbrengend beschouwen hangt samen met onze ervaring, maar ook met den toevalligen lichamelijken en geestelijken toestand en met wat wij op gezag van anderen aannemen. Te allen tijde is daarom op het bedriegelijk karakter van het genot gewezen. 't Ontvlucht ons telkens en stelt te leur. Is daartegen iets te doen?

Nu moeten wij niet alleen het genotvolle maar de juiste maat van 't genotvolle van vroeger genietingen bepalen, en dit maakt het nog veel ondoenlijker. Wij oordeelen in verschillende tijden geheel anders. Onze toestand verandert en 't genotbrengende hangt vaak samen met allerlei voorstellingen, die voorafgingen of er mee verbonden waren en uit de herinnering verdwijnen. Wij vergeten moeiten en lasten voor 't genot dat er mee gepaard ging of er op volgde en omgekeerd. Angst en vrees hebben het pijnlijke verhoogd. Ook eischt menig genot eene opgewektheid en geestdrift, waardoor wij het in kalme oogenblikken niet juist waardeeren. Ook laat men zich ongemerkt door anderen leiden, terwijl toch de betrekkelijke vatbaarheid voor verschillende genoegens zeer verschillend is. De zinnelijke mensch en de denker, de jeugd en de ouderdom ondervinden niet dezelfde aandoeningen bij dezelfde handelingen en wij maken ons vaak wijs, dat ook ons genot geeft wat anderen zeggen dat hun genot geeft. Eindelijk is het zeer gevaarlijk uit wat vroeger genot gaf, te besluiten dat dit later ook zoo zal zijn. Men denke alleen aan oververzadiging en verandering in neigingen en karakter.

Daarnaast worden andere bezwaren ingebracht, die volgens S. minder groot zijn, nl. dat zulk berekenen zeer ongunstig werkt op het verkrijgen van genot, zoowel een groote mate van genot als bepaalde, zooge-

naamd hoogere genietingen. Het eerste verliest veel van zijn beteekenis door de overweging, dat het nadenken bij 't genieten zeker hinderlijk zou zijn, maar zeer goed kan geschieden in de tusschenruimte tusschen het een en 't ander genot. Wat het tweede betreft is het niet gemakkelijk te beslissen, of egoïsme onvatbaar maakt voor de extra-regarding impulses. Overal is men evenwel gewoon, het doel min of meer uit 't oog te verliezen, wanneer men de middelen najaagt, en die impulsen zijn bij iedereen en zullen van zelf komen. Zoo dikwijls wordt deugd en godsdienst aanbevolen, met 't oog op het geluk en den vrede, die zij brengen, dat men zulk handelen voor den egoïst volstrekt niet onmogelijk schijnt te achten. De hoogste belangeloosheid, opoffering van het leven, schijnt voor hem onbereikbaar, maar dit is voor 't gedrag van bijna allen geen bezwaar. Wat gewoonlijk doorgaat voor het genot van deugd, liefde, vroomheid, is zeer goed te bereiken voor den egoïst.

De eerste door S. genoemde bezwaren evenwel zijn zoo groot, dat de empirische Hedonist bij een meer vertrouwbare methode hulp zal zoeken tegen de vele dwalingen, waarin hij anders moet vervallen.

Helpt het hem te letten op de *algemeene waardeering* van genot en de bronnen van genot? 't Is zeer gewoon daarop min of meer af te gaan, maar 't geeft alleen voor een normaal type van mensch, en daarvan verschillen wij misschien vrij wat. Ook brengt het ons alleen het oordeel van een kleine klasse, de rijke lui, die geld en tijd hebben om er over te denken, hoe het meest genot te vinden. Ook hier is het hoogst moeielijk te onderscheiden tusschen wat de menschen begeeren en wat hun genot geeft, vooral ook bij den invloed, dien het heeft, dat velen gaarne willen doorgaan voor menschen van goede smaak, beschaving enz. Ook zijn die uitspraken niet scherp bepaald. Wel geeft het ons een lijst van genotvolle dingen, bijv. gezondheid, rijkdom, eer, maatschappelijke positie, macht, gezellig verkeer, huiselijk geluk, intellectueel en aesthetisch genot. In het onderling waardeeren — en dat heeft de egoïst juist noodig — is niet veel vastheid.

Ook is diezelfde publieke opinie, die dit alles aanprijst, altijd tevens overtuigd, dat die genietingen niet veel beteekenen en vaak denkbeeldig zijn. »Honger is de beste kok, in een hut woont vaak meer geluk dan in een paleis, de rijken zijn over 't geheel niet het gelukkigst. Wat zijn schatten, wat is eer! Roem na den dood, wat heeft men er aan, en hoeveel verdriet kost het er toe te komen. Macht geeft waarlijk ook geen pleizier; koningen benijdt men niet meer. 't Gezellig verkeer brengt allerlei lasten en verveling. Huiselijk geluk is niet alles, maar bestaat vaak alleen in de verbeelding" enz. enz. Zoo weinig beslist is de uitspraak en komt men bij godsdienst of wijsbegeerte om raad, dan worden al deze dingen soms als ijdelheden verworpen, en wat krijgt men in de plaats? Afwezigheid van pijn, zegt de een. Wetenschappelijk onderzoek een ander, enz.

Nu verliezen deze bezwaren in de praktijk wel veel van hun gewicht, doordat wij gewoonlijk niet tusschen twee moeten kiezen, maar op zijn

best krijgen wij toch zoo algemeene regels, dat wij niet met eenige zekerheid en nauwkeurigheid de leefregels voor den egoïst kunnen vaststellen.

Zullen wij verder komen met het *ethisch Hedonisme?*

Hierbij gaat men uit van de gedachte, dat geluk en plicht altijd samengaan. Voorzoover het berust op 't godsdienstig geloof aan een zedelijk wereldbestuur, dat het goede beloont, blijft het hier buiten beoordeeling. Dan wordt de vraag, het al of niet redelijke van dit geloof. Hier is de vraag, of empirisch het leven overeenkomstig den plicht altijd dat leven is, dat het meest genot brengt. Dat deugdzame leven wordt hier alleen in onbepaalde trekken aangenomen als bekend. Plichten tegenover zich zelf zullen allicht dit gevolg hebben. Hoe staat het met de zoogenaamde sociale plichten? Volgens Bentham moet de legale, sociale en innerlijke sanctie volmaakte overeenstemming brengen tusschen plicht en genot. De vraag is evenwel of wij reeds zoover zijn, en of die sancties voor een rationeel egoïst nu voldoende zijn om de vervulling van alle plichten voor te schrijven. Daartegen worden allerlei bezwaren ingebracht, vooral dit, dat er zeer dikwijls conflict ontstaat tusschen de verschillende sancties, dat de straf wel weerhoudt van openlijke misdaden maar niet van geheime, dat het ineenvallen der maatschappij menigeen niet onwelkom zou zijn, en wetsontduiking geoorloofd blijft. Ook de sociale sanctie der publieke opinie maakt wel, dat hij bruikbaar wil *schijnen*, niet juist *zijn*; 't is voldoende de minst strenge heerschende normaal te volgen; 't verlies van reputatie zal tegen vele genietingen niet kunnen opwegen en vele plichten zal hij zonder eenig schadelijk gevolg kunnen nalaten. De innerlijke sanctie, de zelfvoldoening der deugd, is zeker soms zeer groot, maar in moeielijke gevallen, als men bijv. den dood kan ontloopen zonder veel reputatie te verliezen, zal men dan als egoïst alle nog te vinden genietingen opofferen voor de zelfvoldoening zijn plicht doende te sterven?

Zooals de maatschappij nu is, schijnt er alles behalve volmaakte overeenstemming. Men bedoelt ook vaak iets anders, nl. dat een deugdzaam leven als geheel altijd het meest gelukkige is, dat men had kunnen vinden. De vraag is of men dit aan den egoïst kan bewijzen. Bovendien heeft hij maar een beginsel, en is het nu redelijk, dat, waar velerlei impulsen zich in hem vertoonen, de rede afstand doet van 't bestuur om onvoorwaardelijk den drang van den plicht te volgen? Zelfs is de vraag, of dat wel ooit mogelijk is, al doet ieder het ten deele. In gewichtige, beslissende oogenblikken moet de vraag terugkeeren, of 't genot der zelfvoldoening zal opwegen tegen de opoffering. Bij groote, zedelijke persoonlijkheden is dit misschien waar. De groote menigte vindt allerlei dingen veel pleizieriger dan de goedkeuring van het geweten.

Als gids tot maximum geluk doet zich nog voor de *instinctieve methode*, die steunt op de ontwikkelingstheorie. De instinctieve neigingen en begeerten zijn 't gevolg van ervaring en overerving, wier verborgen oorzaak is genot zoeken en onlust vlieden. In tegenstelling met de oude

leuze »de rede moet heerschen", zal het onbewuste, het instinctieve ons moeten leiden. Voor een groot deel verdienen die instinkten zeker veel meer vertrouwen dan men wel eens meende, maar wat *nu* een hedonistischen calculus moeielijk maakt, gold vroeger evenzeer, ja nog meer. Berekening schijnt bij den mensch de plaats van het dierlijk instinkt te moeten innemen, en men zal in alle geval zoo voorzichtig moeten zijn, dat men ter controleering steeds het rationeele, empirische hedonisme te hulp zal roepen.

Ook de *physiologische methode* brengt niet veel verder. Deze onderzoekt de physische voorwaarden van genot. Alle genot is verhooging van levensfunctie. Hier komt het echter in tegenspraak met feiten, daar niet alle verhoogde werking van organen met grooter genot gepaard gaat. 't Kan zijn, dat vermeerdering van levensfunctie de beste weg is tot geluk, maar alleen van physiologische waarneming uitgaande, zal men er niet ver mee komen en vooral zeer weinig vernemen over de belangrijkste levensfuncties.

Dan moet men dus wel tot de *psychologische methode*, de beschouwing van het zelf en zelfontwikkeling, zijn toevlucht nemen. Doch wat is dat zelf? Een samenstel van geestelijke vermogens en bekwaamheden. Innerlijke waarneming kan het ons niet leeren kennen, want het zelf, het ik, wordt niet alleen ontwikkeld uit bestaande potenties, die bij den een latent blijven en bij den ander ontwikkeld worden — het wordt ten deele verkregen, veroverd. Wat wij zijn en worden, ons zelf, ons karakter kan zich naar omstandigheden zeer verschillend ontwikkelen.

Wat is bovendien het kriterium voor meest mogelijke ontwikkeling van latente vermogens? »Intensiteit en rijkdom van bewustzijn," zegt men. 't Is waar, dat bij de krachtigste en rijkste zelfbewustheid het zelf het meest verwezenlijkt is, maar die bewustheid is niet identisch met de meest aangename bewustheid. Diep gevoel en energiek handelen kan zeer goed met groote smart gepaard gaan. Zoo hebben sommigen zelfs apathie, gevoelloosheid, als hoogste ontwikkeling geprezen. Zelfontwikkeling kan voor den egoïst niet anders beteekenen dan ontwikkeling van het bewustzijn *voor zoover dit aangenaam is*, en zoo zijn wij teruggebracht tot empirisch hedonisme.

Tracht men dit te ontkomen door aan intensiteit van bewustzijn toe te voegen harmonische ontwikkeling van alle vermogens, dan is die harmonie als vereischte tot geluk zeer rekbaar. Hoe zal men de grens bepalen, waar de ontwikkeling van een vermogen te ver zou gaan? Ook hier moet het ten laatste neerkomen op individueele ervaring, empirisch hedonisme.

De methoden van het *Intuitionisme* komen nu in boek III ter sprake, en S. vraagt ook hier hoever men er mee kan komen en wat er uit moet volgen. De nauwgezette ontleding der heerschende zedelijke maxi-

men geeft aan dit boek, ja aan 't geheele werk m. i. een eigenaardige beteekenis. Die analyse kan ik hier niet teruggeven, maar mij alleen met de hoofdgedachten bezig houden. Wie lust heeft te zien, hoe men voorzichtig en behoedzaam waarneemt, streng toeziet op het gebruik van allerlei gangbare uitdrukkingen om tot juist begrip van algemeen erkende noties te komen, zal hier, meen ik, wel iets te leeren vinden.

De fundamenteele onderstelling is hier, dat wij het vermogen hebben duidelijk te zien, welke handelingen in zich zelf goed of redelijk zijn. Hij neemt de handeling vooral als object van het zedelijk oordeel en niet de gezindheden of de motieven. Gezindheid (disposition) is een abstractie, iets wat dringt een bepaald soort handelingen voort te brengen. Van de soort handelingen hangt dus ook af of de gezindbeid kwaad of goed zal heeten. Onder de handeling, voorzoover die ethisch wordt beoordeeld, verstaat hij natuurlijk de bedoeling of het voorgestelde, gewilde doel. Dit valt niet samen met de motieven, de impulsen, die te zamen een handeling in 't leven roepen, en al worden ook deze zedelijk beoordeeld, oorspronkelijk geldt het de handelingen. Indien het eenig zedelijk motief werkelijk is te doen wat goed is omdat het goed is, dan schijnt dit motief onmisbaar om een daad volkomen zedelijk te kunnen noemen. Ook dan nog zal men den materiëelen inhoud, dat wat goed is, afzonderlijk moeten leeren kennen.

Evenzoo kan men het zedelijke wel is waar vooral in het subjectieve stellen en noemen iedere daad goed als men meent, dat het goed is en het daarom doet, doch dan kan toch die subjectief zedelijke daad objectief een slechte handeling zijn. Wie subjectieve en objectieve zedelijkheid geheel vereenzelvigen wil, zou het construeeren van een wetenschappelijk wetboek voor moraal bespottelijk maken. Toch geldt zeker wel van iedere daad het alleen negatieve kriterium, dat wij alleen voor plicht kunnen houden wat wij meenen dat voor ieder in geheel dezelfde omstandigheden plicht zou zijn.

De vraag kan gesteld worden, of wij zulke intuities hebben, of een bepaald soort handelingen vooral in haar uitwendige relatie als zedelijk, als goed of kwaad wordt beoordeeld?

Men heeft het ontkend, doch juister waarneming zal het moeten toestemmen. 't Is niet waar dat het niet anders is, dan de overtuiging van wat ons genoegen zal geven. 't Zedelijk oordeel laat zich het sterkst gelden juist als het met die overtuiging in strijd komt. Nog minder mag men het vereenzelvigen met wat wij hebben geleerd, dat God beloonen zal. Ook waar dit beginsel van het handelen is, zijn die geboden toch bij intuitie bekend. Anderen weer zeggen, dat het de overtuiging is aangaande 't geen anderen genot geeft. Ook dit is niet waar. Dit is slechts een onderdeel van ons zedelijk oordeelen.

Waarschijnlijk zou men geen bezwaar hebben zulke intuities, instinctief oordeel, te erkennen, indien niet te veel werden verward de psychologische vraag van het *bestaan*, de psychogonische van het *ontstaan* en de ethische naar *de waarde of geldigheid*.

Zoo heeft men zedelijke intuitie wel verward met aangeboren zedelijke begrippen, alsof de intuitie niet even goed bestaat wanneer die is geworden. Zij is wat zij is. Geestelijke verschijnselen mag men niet als chemische herleiden tot de elementen, waaruit zij ontstonden. Wat afgeleid en ontwikkeld is, is hier iets geheel anders en is daarom niets meer verdacht. S. zou niet weten, waarom het oorspronkelijke minder zou kunnen dwalen en meer vertrouwen verdient dan het gewordene.

Wij moeten dus van het feit uitgaan dat allerlei daden onwillekeurig zedelijk beoordeeld worden. Om nu niet te dwalen tracht men algemeene maximen en formulen daarvoor te vinden, en die moeten wij opdelven uit de positieve moraal der gemeenschap. In de positieve moraal vinden wij werkelijk overal dezelfde noties maar niet altijd scherp bepaald. Wij moeten daaruit trachten op te maken het algemeen zedelijk oordeel dat daaraan ten grondslag ligt.

Eer hij 't doet maakt hij nog eenige opmerkingen over de onderscheiden begrippen plicht en deugd, de meer juridische en meer aesthetische opvatting der moraal. Vroeger spruk hij meest van goed, redelijk gedrag, dat wat behoort gedaan te worden — in overeenstemming met de positieve moraal moet hij hier van plicht en deugd spreken. Deze beide zijn niet identisch, maar bij zijn analyse is het genoeg te weten, dat hij onder deugd verstaat de dispositie of gewoonte om goede, vrijwillige daden voort te brengen.

Eerst wordt de deugd der *wijsheid* besproken. Daaruit reeds blijkt, dunkt me, dat S. een ijverig beoefenaar is der Grieksche moralisten. Al is het waar, dat ook nu een dwaas wordt veroordeeld en men vrij wat van levenswijsheid spreekt, wij zouden allicht de »intellectueele deugden" niet vooropzetten. Hij heeft er echter ook zijn redenen voor. Immers men schijnt daaronder te moeten verstaan niet handige levenskunst, maar juiste waardeering van levensdoel en van de middelen om het te bereiken. 't Is dus de meest omvangrijke deugd. Over 't algemeen schijnt men van den wijze te onderstellen, dat hij al de verschillende methoden in zich vereenigt en dus zijn eigen waarachtig geluk zoekt, overeenkomstig de zedewetten leeft en het algemeen belang bevordert. Hoe hij echter handelen moet als die drie in strijd komen, schijnt common sense niet duidelijk aan te geven. Ook is men het er niet over eens hoe tot die wijsheid te komen. Wel stellen allen het ten deele afhankelijk van den wil. Het hart moet goed zijn, zal men het ware doel des levens leeren kennen, maar hoe het goed wordt, door gebed, rust, stille overdenking, onderdrukking van zelfzuchtige impulsen of het beter luisteren naar 't eigenbelang, daarover is men het niet eens. Algemeen schijnt men van oordeel, dat bepaalde hartstochten en zinnelijke begeerten niet mogen meespreken. De wijsheid wordt dan verder vooral gesteld in het doen van wat de wijze heeft erkend als wijs en zoo omvat zij 't geheele zedelijke leven, maar laat voor alle methoden plaats. De ondergeschikte deugden, die er mee samenhangen, vallen slechts ten deele onder het zedelijk oordeel.

Veel uitvoeriger bepreekt hij natuurlijk de deugd der *welwillendheid.* Zoo en niet liefde noemt hij haar, al is het iets meer dan handelen om anderen gelukkig te maken. Liefde nl. staat nooit geheel in de macht van den wil, al schijnt men te eischen, dat die aandoening althans zooveel mogelijk wordt aangekweekt. Bij dit: anderen goeddoen of voor hun welzijn zorgen, is het natuurlijk niet recht duidelijk, waarin het bestaat, genot, deugd of volmaking, maar genot of geluk schijnt vooral op den voorgrond te treden. Tegenover het Utilitarianisme treedt de intuitie der welwillendheid eigenaardig op. Beiden hebben hetzelfde doel, maar de Utilist beschouwt allen uit een zelfde oogpunt en vraagt voor wien hij het best en 't meest 't geluk kan verhoogen. De intuitieve moraal daarentegen eischt wel, dat men allen liefheeft, of beter welwillend jegens allen gezind is, maar niet allen evenzeer, den een meer dan den ander, naar de verschillende betrekkingen, waarin men tot elkaar staat. Die betrekkingen worden vrij nauwkeurig aangegeven, maar hoeveel men in iedere betrekking moet doen en welke de voorrang heeft, dat wordt verschillend beantwoord door onderscheiden personen, vooral ook in verschillende landen en tijden. Zal men echter aan absolute plichten voor theorie en praktijk genoeg hebben, dan moeten ook die grenzen, bij intuitie, absoluut worden gekend.

Dat dit niet het geval is, toont zijn verdere uitwerking zeer uitvoerig aan uit wat wij dagelijks kunnen opmerken. Eerst bespreekt hij de nietvrijwillige betrekkingen, liefde tot ouders, kinderen, bloedverwanten, buren, vaderland, menschheid. Verder de vrijwillige: huwelijk en vriendschap. Dan dankbaarheid en menschlievendheid voor hulpbehoevenden. Bij allen toont hij aan, dat wel overeenstemming heerscht in het ruwe, maar dat geen vaste, scherp bepaalde grenzen voor iedere deugd worden gesteld. Dankbaarheid bijv. is wellicht de meest algemeene intuitie. Toch is het niet zeer duidelijk, waar de grens tusschen dankbaarheid en ondankbaarheid te zoeken. Eischt zij alleen ontvangen weldaden vergelden of daarbij een zeker hartelijk gevoel? Wat bepaalt de maat, de grootte van den bewezen dienst, of de offers, door den weldoener gebracht? enz.

Meesterlijk schijnt mij de wijze, waarop hij 't begrip *recht*, *rechtvaardig*, ontleedt, altijd zooals het zich in ons menschen onwillekeurig als instinctief zedelijk oordeel laat gelden. Recht en onrecht wordt meer als eenige andere deugd met de wet en wetgeving in verband gebracht, doch alleen met een bepaald soort wetten, nl. die lasten of lusten verdeelen of daarop invloed hebben. Het is echter geen gehoorzaamheid aan zulke wetten, waaraan wij denken; die wet zelf moet ook de uitdrukking zijn van de idee van het recht, en 't schijnt, dat hiermee 't begrip gelijkheid min of meer verbonden is. Naar analogie van het oordeel over wetten komt hij tot de verschillende intuities, die in het eene woord worden saamgevat. Eerst het negatieve gelijkheid voor allen, die tot een bepaalde klasse behooren, onpartijdigheid, uitdeelen zonder aanzien des persoons.

Evenwel niemand eischt absolute positieve gelijkheid. Welke eischen worden nu als rechtmatig erkend? Hij meent dat men hier steeds twee elementen moet verzoenen, een conservatief en een hervormend, gewoonte en ideaal.

't Conservatieve is dat het recht is, zich aan contracten te houden, ook stilzwijgende voorwaarden te vervullen, ja verwachtingen, die men normaal, volgens gewoonte, mag koesteren, niet teleur te stellen.

Daarnaast staat een min of meer bepaalde opvatting van eene verdeeling, zooals men die in eene ideale maatschappij zou wenschen, en wel vooral het individualistisch en het socialistisch ideaal.

Een ideale gelijkheid wordt ook dan niet geëischt, maar zekere natuurrechten voor allen. Welke is niet bepaald. Recht op veiligheid, eigendom, huwelijk, recht om te leven, op voedsel, of werk? Recht op opvoeding? Kiesrecht? Dikwijls alles saamgevat in het recht op vrijheid. Hij wijst aan, dat ieder evenwel noodzakelijke beperkingen eischt, toont het dubbelzinnige en tegenstrijdige in dezen eisch aan en merkt op, dat een dergelijke ideale maatschappij zonder twijfel zou strijden met het algemeen rechtsbewustzijn.

Beter voldoet het ideaal, dat »ieder behoort te worden beloond in verhouding tot wat hij verdient". Waarschijnlijk is dit het, wat het algemeen rechtsgevoel vraagt, voorzoover het niet in strijd komt met contracten en gewoonten. Hij wijst nu echter op de onduidelijkheid wat verdienste is, en de moeielijkheid om de waarde te bepalen en het evenredig loon, zoodat wel een ideaal wordt erkend, maar men het zeer weinig tracht toe te passen. Ook in 't strafrecht schijnt het algemeen rechtsbewustzijn niet utilistisch te zijn, maar te vragen, dat iemand krijgt wat hij verdient, hoewel men in de toepassing daaraan niet meer getrouw blijft.

Die verschillende elementen vormen nu volgens S. het begrip rechtvaardigheid, zooals het als instinctief zedelijk oordeel in de maatschappij leeft. Onpartijdigheid bij het handhaven en vaststellen van bepaalde regels om lusten en lasten te verdeelen en bij die verdeeling, behalve herstel van gegeven nadeel, het conservatieve en 't hervormende element zoo goed mogelijk verzoenen. Hoe krachtig dus algemeen het rechtsbegrip of rechtsgevoel ook is, de toepassing moet zeer groote moeielijkheden brengen.

Gehoorzaamheid aan de wet sluit zich als algemeen erkende plicht hierbij aan. Men schijnt het te beperken tot gehoorzaamheid aan het wettig gezag, en welk is dit? 't Recht van revolutie, ongehoorzaamheid in bepaalde gevallen, even algemeen staande gehouden.

Goede trouw wordt ook uitvoerig besproken. Algemeene eenstemmigheid, maar — wanneer mogen beloften worden geschonden? Door geweld afgeperste, heel dwaze beloften, bij veranderde omstandigheden, wanneer een formule was voorgeschreven, die men niet letterlijk opvatte (de Modernen in de Kerk), enz.

Thans komt hij aan die deugden, waar òf zeer vele uitzonderingen

worden toegelaten, òf die alleen uit andere zijn afgeleid, òf de notie goed, plicht eerst aan utiliteitsredenen schijnen te ontleenen. *Waarheid spreken* als spreken, zoodat een ander begrijpt wat men meent, is vaak een zedelijk axioma genoemd. De heerschende moraal laat hier echter tal van uitzonderingen toe, in 't dagelijksch verkeer, ter zelfverdediging, uit voorzichtigheid, in 't belang van anderen, enz. Gewoonlijk wordt de deugd zelve, zoowel als de uitzonderingen, met utiliteitsredenen gehandhaafd.

Verder bespreekt hij nog de kleinere sociale plichten, de zoogenaamde plichten tegenover zichzelf, matigheid, kuischheid, moed, nederigheid, om te zien of wij hier scherp bepaalde, zedelijke intuities of algemeen erkende grondstellingen vinden.

Dan toetst hij al het gevondene aan de eischen, die men aan intuitieve kennis stellen moet, nl. de woorden, die men gebruikt, moeten duidelijk, niet dubbelzinnig zijn, de stelling moet zich zelf als waar aanbevelen, mag niet strijden met andere evidente axioma's en moet algemeen erkend worden. Nogmaals laat hij nu de deugdenrij de revue passeeren, maakt attent op de vele moeielijkheden, die de toepassing brengt, de onzekerheid en verdeeldheid, die zich dan openbaart, en besluit, dat wij allen noties hebben van welwillendheid, recht, goede trouw, waarheid spreken, kuischheid, die bij de praktijk vrij voldoende aanwijzen, wat wij te doen hebben, maar niet wetenschappelijk nauwkeurig kunnen worden bepaald en niet kunnen gelden als absolute regelen, waarop een systeem van wetenschappelijke Ethiek kan worden gebouwd.

Vrij wat bescheidener plaats dan het onderzoek naar de heerschende moraal, dat ruim 150 bl. van het boek inneemt, krijgt *een andere vorm van Intuitionisme*, o. a. door Martineau verdedigd. Niet de bepaalde klassen van handelingen, maar de motieven of gezindheden moeten vergeleken worden, en van deze zullen wij een wetenschappelijk systeem kunnen samenstellen. Alle motieven, impulsen (behalve de impuls om kwaad te doen, die in zich zelf slecht is, maar toch tot op zekere hoogte voor geoorloofd wordt gehouden), verschillen in graad. Zoodra nu twee motieven in botsing komen, ziet ieder bij intuitie welke het plicht is te volgen, zoodat men even absoluut van een algemeen geweten als van een algemeene rede kan spreken.

Voor een wetenschappelijke zedenleer is dus noodig een schaal van die motieven. Hier komt echter groot verschil aan den dag. De een wil nl. geen zedelijke gezindheden naast andere motieven erkennen en zet het zedelijke alleen in het kiezen, anderen willen aan vele impulsen alle recht ontzeggen, en waar men aan al die zedelijke gevoelens, waar aan de eigenliefde een plaats op de schaal zal aanwijzen, is het onmogelijk tot overeenstemming te komen. Shaftesbury en Hutcheson hebben het beproefd, doch als men, met den laatste, algemeene welwillendheid bovenaan

zet, dan valt het praktisch samen met Utilitarianisme, wat zij niet willen. Waarschijnlijk zal men slechts een paar punten kunnen aanwijzen die vaststaan, bijv. het inwilligen van lusten tegenover den drang der liefde.

Met de heerschende moraalbegrippen is het zonder twijfel niet in overeenstemming. Dit zou niet schaden wanneer het waar was, maar het kan ons alleen terugbrengen tot het zedelijk beoordeelen van handelingen, terwijl het bovendien een zeer gevaarlijke strekking heeft. Bij iedere handeling toch werken verschillende motieven en de mensch zal zeer licht geneigd zijn het leelijke motief, dat hem eigenlijk drijft, te bedekken met een goed en lofwaardig, dat zoo goed als niet werkzaam is.

Kan het *wijsgeerig Intuitionisme* ons helpen? Kunnen wij opklimmen tot onloochenbare eerste beginselen? Er zijn er wel vele genoemd, maar wij moeten zeer op onze hoede zijn, daar vele fijn uitgesponnen eerste beginselen telkens bleken tautologieën te zijn, niet veel beter dan deze: goed is redelijk handelen — redelijk handelen is doen wat wij zien dat goed is, recht is ieder het zijne geven — ieder het zijne geven is hem geven geven wat hem rechtmatig toekomt. Zoo zal men »leef overeenkomstig de natuur" »wordt volmaakt" steeds nader beschrijven en bepalen door ongemerkt de noties van deugd, goed op te nemen. Wie beschrijft wat volmaking is zonder te weten wat goed is?

Toch behoeven wij niet moedeloos heen te gaan, maar is met behoedzaamheid wel iets zekers te vinden. Een duidelijke codex van absolute regelen vonden wij niet, maar wel *praktische eerste beginselen die in zich zelf evident zijn maar te abstract om door onmiddellijke toepassing telkens te zeggen wat behoort gedaan te worden.* De plicht in een of ander bijzonder geval moet naar een andere methode worden bepaald. Als resultaat meent hij nl. de volgende eerste beginselen te kunnen vaststellen.

1°. Wat goed is voor mij, is 't ook voor anderen en wat mij behoort gedaan te worden behoor ik anderen te doen. Wel niet in dien abstracten vorm maar overigens wordt het algemeen erkend. 't Is de gulden regel van Jezus. Men moet echter wel begrijpen dat het niet veel geeft. 't Is louter negatief maar zoover het gaat is 't waar. Die beginselen nu vloeien voort uit de intuitieve erkenning *dat de individuen een logisch geheel, een genus uitmaken.*

2°. Even vast zijn wij overtuigd dat wij ons waarachtig welzijn, ons »good on the whole" moeten zoeken. Dit is geen tautologie maar kan negatief en reguleerend werken. 't Is de intuitieve erkenning *van het goed dat wij kunnen bereiken als een mathematisch geheel* zoodat wij de toekomst niet aan het heden mogen opofferen.

3°. Op dezelfde wijze hebben allen de notie *van algemeen welzijn, als een mathematisch geheel,* zoodat wij gehouden zijn op ieders welzijn evenzeer te letten dan op het onze.

Deze abstracte waarheden houdt S. voor de basis van de algemeene

overtuiging dat de zedelijke voorschriften redelijk zijn. Met een beroep op Clarke, Kant en Mill tracht hij aan te toonen dat die abstracte beginselen hun aller oordeel beheerschen. Evenwel is men dan nog niet ver, maar keert de vraag terug naar het »good on the whole", naar het »summum bonum". Blijkt nu algemeen welzijn identisch te zijn met geluk of genot, dan moeten wij besluiten dat het Intuitionisme als het wetenschappelijk wil worden moet uitloopen op Utilitarianisme.

Wij begonnen met te onderstellen dat het veiliger was naar regels van het gedrag te zoeken dan te vragen naar 't einddoel, daar de eerste zich veel beslister doen gelden. Laat echter het positieve in al onze intuities zich terugbrengen tot »Prudence" en »Benevolence" »zijn eigen welzijn en dat van anderen zoeken", dan staan wij of wij willen of niet weer voor de vraag naar 't summum bonum. Wij zijn nu evenwel vrij wat verder dan vroeger, want één antwoord is verdrongen, het summum bonum te beschrijven als de deugd zelve [1]). 't Aesthetisch Intuitionisme kan niet bestaan, want de meeste deugden gelden slechts betrekkelijk, zij kunnen overdreven worden en die absoluut gelden kunnen niet worden beschreven zonder er de notie »goed" in op te nemen. Wijsheid is nl. inzicht in wat goed is en in de middelen tot het goede. Welwillendheid is doen van het goede. Prudence is zoeken van het goede. Rechtvaardigheid wellicht billijk verdeelen van het goede. Voor 't summum bonum blijft dus alleen over het geluk, want volmaking is niets anders dan zooveel mogelijk bezitten dat wat 't goede voortbrengt. Geluk is die bewustheidstoestand die het heerlijkst, het meest genotvol is, en al wat wij verder begeeren wordt dus gekozen als middel om dat geluk te verhoogen.

Dat 't zedelijk oordeel van velen hiertegen opkomt, wordt veroorzaakt doordat genot, pleasure, meer aan de lagere genietingen doet denken,

---

1) In Mind V behandelt S. deze vraag uitvoeriger: »Hedonism and Ultimate good." Hij tracht historisch aan te wijzen hoezeer de vraag naar 't summum bonum nu geheel van karakter veranderd is, en schijnt het Hedonisme aan te bevelen. 't Hoogste goed »pleasure" staat tegenover het materialistisch einddoel, gezond organisme, zooveel mogelijk in zijn bestaan volharden, want zijn is niet gelijk wel-zijn. 't Staat tegenover het idealistisch einddoel, cultuur, kennis, schoonheid, een ideaal van menschelijke levensbetrekkingen, daar al die goederen alleen worden gezocht als gelukbrengend.

Hij noemt echter als bezwaar dat »pleasure" niet afzonderlijk te begrijpen is, afgescheiden van de omstandigheden, en 't grootste genot een onwezenlijke abstractie is daar genotvolle gevoelens geen grootheden zijn die men kan optellen. Dit bezwaar is veel grooter dan dat het in de praktijk onbruikbaar is bij gemis aan een calculus. Zou hij misschien willen aanduiden dat de onafhankelijke moraal geen bevredigend einddoel kan vinden en ten laatste geen plaats vindt waar het zich rustig kan neervleien? Ik ben er niet zeker van, maar 't vermoeden kwam even bij mij op; »geen objectief einddoel, geen zedelijke regelen van absolute kracht", zegt S. ergens. Geen subjectief einddoel ook dan een abstractie (genot): behouden wij dan nog wel zedelijke regelen van eenige kracht? Misschien is het erkennen van dit bezwaar een concessie aan Bradley, die daarop vooral in zijn kritiek wees.

dat wij vele genietingen alleen vinden als wij ze niet op 't oog hebben, dat te veel gedacht wordt aan eigen individueel genot en dat andere dingen naar men meent worden gezocht, als vrijheid, waarheid enz. Wie echter doordenkt zal erkennen, dat het geluk der menschheid het eenige doel kan zijn en dat dus alle dingen moeten gewaardeerd worden naarmate zij geluk brengen aan ons of aan de menschheid.

Universalistisch Hedonisme is het eenige waar het Intuitionisme kan aanlanden als het logisch doorredeneert.

Boek IV zal ons nu met het Utilitarianisme bekend maken als de derde hoofdmethode ter bepaling van wat behoort gedaan te worden. Als gewoonlijk begint hij met de beteekenis vast te stellen. Hij gaat uit van Bentham's woord: »dat gedrag is objectief goed dat het meest geluk voortbrengt, terwijl gelet wordt op allen wier geluk er door wordt aangedaan." Men mag het dus volstrekt niet vereenzelvigen met egoïstisch Hedonisme, ook niet met het psychologisch Hedonisme. Tot die verwarring heeft Mill e. a. zelf aanleiding gegeven doordat zij soms beiden willen verbinden. Wat het laatste betreft kan ieder toch inzien, dat, al zocht feitelijk ieder zijn eigen geluk of grootst genot, dit geen reden is om zooveel mogelijk het geluk van allen te zoeken. Ook is het niet onafscheidelijk van de evolutieleer, dat de zedelijke gevoelens uit niet-zedelijke zijn ontstaan. Algemeen geluk is standaard van het zedelijk oordeel, daarop komt het aan. Hij zegt dus niet dat welwillendheid het eenige of beste motief is. Zijn er motieven die het algemeen geluk beter bevorderen, dan is het redelijk die te kiezen. De bezwaren mogen hier nog grooter zijn dan bij 't egoïstisch Hedonisme om de te verkrijgen genoegens tegen elkaar op te wegen, de vraag moge zich voordoen wie die »allen" zijn die in aanmerking komen, in hoever men aan het nageslacht heeft te denken, of het beter is den voorraad geluk over velen of weinigen te verdeelen (Malthus) enz. — dit alles bewijst alleen dat de praktische toepassing zeer moeielijk is, niet de onwaarheid. 't Raakt eigenlijk meer de vraag naar billijke verdeeling, niet het beginsel. Als regel daarbij wordt gewoonlijk stilzwijgend erkend: »ieder geldt voor een en niemand voor meer dan een."

Nu schijnt men voor het redelijke van het Utilistisch beginsel veel meer naar bewijs te vragen dan bij de beide vorigen. Het doet zich voor als een hooger beginsel dan de vorige en men zou kunnen zeggen dat zulk een eerste, hoogste beginsel natuurlijk niet kan bewezen worden. 't Is echter in zeer beperkten zin wel mogelijk. Men kan nl. aantoonen dat èn Egoïsme èn Intuitionisme onvoldoende zijn, dat nog een ander beginsel noodig is en dat dit het Utilitarianisme is. Zal het bewijs toch eenige overredingskracht bezitten, dan moet het wel het geldige van het Egoïstisch en Intuitionistisch beginsel als voorschriften der Rede erkennen maar het onvolledige daarvan aanwijzen.

Zegt een egoïst: ik behoor eenig en alleen mijn eigen genot te zoeken,

dan is geen overtuigen mogelijk. Gaat hij echter uit van de stelling: »mijn geluk is iets goeds," dan volgt noodzakelijk dat het geluk van een ander ook iets goeds is, en dan wordt het redelijk naar 't hoogste goed te streven.

Tegenover den Intuitionist betreedt hij een anderen weg. In de welwillendheid toch valt dit tot op zekere hoogte met het Utilisme samen, maar erkent ook andere, intuitieve, zedelijke plichten. Tegenover hen nu bewijst de Utilist, dat al die maximen bij scherper bepaling hun toevlucht feitelijk zoeken bij Utilitarianisme en dat de Utilist die zedelijke maximen even goed omhoog houdt en op welke wijze hij die rechtvaardigt en verbindt.

Bij dit bewijs wordt S. vooral geleid door oudere moralisten, die niet als Bentham min of meer vijandig zich plaatsen tegenover de gewone moraal. Shaftesbury en Hume trachten er reeds op te wijzen dat onze goed en afkeuring geheel samenvalt met wat voor het individu of de maatschappij nuttig is. Om nu den natuurlijken overgang van de instinctieve Moraal tot wetenschappelijk Utilisme te bewijzen, behoeft men slechts aan te toonen, dat alle deugden de strekking hebben om geluk voort te brengen en dat in moeielijke gevallen het Utilisme wordt te hulp geroepen.

Enkele bezwaren tracht hij te weerleggen. Dat een deugdzaam mensch een geheel anderen indruk maakt dan een bruikbare uitmuntende machine, vindt voldoende verklaring als men aan het bewuste leven van den mensch denkt. 't Bezwaar o. a. door Lecky aangevoerd, dat vele handelingen vaak nuttig zijn en toch niet als deugd worden geprezen, dat bijv. de nederige in moeielijke tijden veel minder goed tot stand brengt dan de stoutmoedige die alles waagt, dat dankbaarheid soms veel minder weldadig is dan wraak bijv. in tijden van regeeringloosheid, dat de onpartijdige gewetensman in troebele tijden veel minder tot stand brengt dan de slimme staatsman die niet al te kiesch is in 't gebruik der middelen — al deze bezwaren worden weerlegd, zoodra men onderscheidt tusschen bewonderen en goedkeuren, tusschen beste, voortreffelijke gezindheden, disposities, en een goed gedrag of goede daad. Een daad kan en wordt zeer dikwijls veroordeeld al is de dispositie die er toe leidde in 't algemeen nuttig. Ons bewonderen en prijzen hangt bovendien ook van andere omstandigheden af. Juist het Utilisme verklaart vele feiten der zedelijke bewustheid, ook die zoogenaamde bezwaren. Eigenbelang of eigenliefde bijv. is volgens het Utilisme een zeer nuttige, ja de meest nutbrengende eigenschap. Toch volgt juist uit dit stelsel dat de algemeene moraal die niet zal prijzen, omdat er over 't geheel genoeg van is en het dus niet in 't belang is van het algemeen die neiging nog aan te moedigen. Alleen voorzoover het tegenover gevaarlijke impulsen staat, wordt het als deugd, voorzichtigheid, matigheid enz. geprezen, omdat die gewoonte noodzakelijk versterkt moet worden.

Nederigheid wordt als deugd geprezen, juist omdat er minder van is dan in 't algemeen wenschelijk is en het dus niet voordeelig is al te

veel te letten op de slechte gevolgen die zij soms kan hebben. Bij het beoordeelen van de daad worden die echter ook in de moraal wel in rekening gebracht en veroordeelt men iemands gebrek aan zelfvertrouwen enz. Juist onze »art of praising" wordt eerst bij het erkennen van 't instinctief Utilisme in haar redelijkheid erkend.

Wij hebben met de maximen van 't handelen echter vooral te doen. Kunnen die blijven voorzoover de zedelijke bewustheid die als voorschriften der rede erkent? De wijsheid natuurlijk wel. Geeft Utilisme het doel aan, dan blijft deze rechte middelen gebruiken voor het juiste doel.

De welwillendheid wil 't goede voor anderen. Is nu 't goede gelijk genot dan zijn wij terstond klaar. Is het deugd+genot dan zijn we ook klaar, zoodra blijkt dat deugd niets anders is als een dispositie om geluk voort te brengen. Bovendien zet ook de gewone moraal het genot of geluk op den voorgrond.

Evenwel schijnt hier groot verschil te zijn. Aan den eenen kant heeft het Utilisme veel wijder strekking doordat het beweert dat het geluk van een ander juist evenveel waarde heeft als dat van mij. Praktisch vallen ze echter samen, daar het Utilisme in zoover het geluk van mijzelf weer eenige meerdere beteekenis geeft, door te leeren dat ieder over 't geheel het best in staat is voor zijn eigen geluk te zorgen, terwijl ook de moraal leert: heb uw naaste lief als uzelf.

Zelfopoffering en edelmoedigheid schijnen daarentegen een grootere onderdrukking van het egoïsme te eischen, dan het Utilisme mag vorderen. Evenwel men onderscheidt steeds instinctief tusschen roekeloosheid en de deugd der zelfopoffering en keurt een daad eerst dan goed als het de moeite waard was zich er voor op te offeren. Bovendien zal die deugd natuurlijk zeer geprezen worden, omdat er veel te weinig van wordt gevonden en het in 't algemeen belang is de dispositie aan te wakkeren.

Bij de verdeeling van 't genot gebruikt de welwillendheid een anderen maatstaf dan het Utilisme. Toch wordt het laatste in dit opzicht vaak niet juist gewaardeerd. Natuurlijk vraagt het niet algemeene menschenliefde, doch wat men daaronder gewoonlijk verstaat, afgezien van de affecties in engeren zin en de uitbreiding die deze kunnen ondergaan, is ook een zeer waterig soort van hartelijkheid. Daarentegen is het in overeenstemming met Utilisme de affecties van het familieleven zeer op den voorgrond te plaatsen, want volgens den standaard van het Utilisme zijn die 't meest geschikt om veel geluk te verspreiden. De onzekerheid in bijzonderheden wordt steeds naar dezen maatstaf weggenomen. Zoo is tegenover ongelukkigen en armen ons instinctief zedelijk oordeel niet de plicht eener algemeene, allen omvattende, alles weggevende menschenliefde, maar juist de utilistisch voorgeschreven plicht om over 't geheel ieder voor zich zelf te laten zorgen, daar dit in 't algemeen belang is, van den rijke niet te eischen, dat hij alles weggeeft, maar bij onvoorziene zorgen en ellenden zooveel mogelijk te hulp komt, en steeds op te wegen het leed dat men kan wegnemen en 't kwaad dat er door kan ontstaan door de menschen zorgeloos te maken.

't Zelfde toont hij aan van de onbeslistheid, die bij andere plichten bestaat. Onze notie van rechtvaardigheid laat zich uit instinctief Utilisme verklaren; dit vereenigt de verschillende elementen en bepaalt de verhouding, zoodat steeds die zijde de voorkeur moet hebben, die het meest geluk brengt.

Bij waarheid spreken is het nog duidelijker, zoowel in den regel als in de uitzonderingen, die worden toegelaten.

Kuischheid schijnt er mee in strijd, doch wordt bij nauwkeuriger analyse juist een krachtig bewijs, vooral door de verschillende toepassing dezer deugd en de meerdere of mindere strengheid der eischen in verschillende tijden. Het aandringen op permanente huwelijken, de bevoorrechting van het huwelijk boven onwettige vereeniging, de grootere vrijheid, die aan den man dan aan de vrouw wordt gelaten eer een afkeurend vonnis hem treft, enz. enz., schijnen op een verborgen utilistischen grondslag te rusten. Dat bovendien de deugd algemeen, vooral in vrouwen, zoo hoog geprezen wordt, hoe zwevend het begrip ook is, vindt zijn verklaring alweder in het groot belang, dat de maatschappij er bij heeft voor gezondheid, familieleven, opvoeding, enz.

Evenzoo wordt hieraan toegeschreven, dat in bepaalde kringen zekere deugden op den voorgrond worden gesteld en andere met vrij wat onverschilligheid behandeld, bijv. bij staatslieden, advocaten, soldaten. Nu beweert men natuurlijk niet, dat de zedelijke eischen met bewustheid naar utiliteitsredenen werden vastgesteld. Hoe verder men in de geschiedenis teruggaat, hoe minder is men zich er van bewust en erkent daarin veeleer door God gegeven wetten. Ook dit schijnt te bewijzen, dat de ontwikkeling van het zedelijk oordeel op weg is naar een meer bewust Utilisme.

Op deze wijze tracht de Utilist zijn recht voor de rede te handhaven. Is dit redelijke even goed als dat der twee vorige beginselen erkend, dan wordt de methode gezocht om het in toepassing te brengen. De empirische methode brengt hier nog veel grooter bezwaren dan bij egoistisch Hedonisme. Daarom zoekt het hulp bij de gewone maximen der heerschende moraal als 't geloof der menschheid aan wat tot geluk voert. Alleen bij moeielijkheden en collisie van plichten neemt het zijn toevlucht tot het tegenover elkaar wegen van het te verwachten genot. Zoo schijnt de gewone moraal en het Utilisme verzoend.

Dit gaat echter niet op. Al is het in 't ruwe waar dat de zedelijke regelen de strekking hebben om geluk voort te brengen, daarom is het geheele systeem nog niet datgene, wat een wetenschappelijk Utilisme zou voorschrijven. Zelfs als de ontwikkelingstheorie ten volle recht heeft en alle zedelijke regelen niet anders zijn dan de afdrukken van ervaren genot als gevolg van bepaalde handelingen, dan zou dit niet voldoende zijn. Immers aan hen die waarnamen ontbrak vaak de noodige sympathie, kennis, oplettendheid. Zij stonden bloot aan dezelfde dwalingen als wij. Ook kunnen de omstandigheden zoo zeer zijn veranderd, dat vele regelen hun nutbrengend karakter hebben verloren, terwijl val-

sche godsdiensten o. a. bij de vaststelling hun invloed lieten gelden. Ook heerscht niet zulk een algemeene overeenstemming als noodig is, en wij moeten blijven vragen of en wanneer wij er van af mogen wijken en wat wij moeten doen als nut en plicht of zedenwet in strijd komen.

't Utilisme zal dus zelf een moraal moeten maken. Doch voor wie? Voor de menschheid? Maar deze verandert steeds, en nooit kunnen wij dus maximen ontvangen, geldig voor alle eeuwen, en kan men niet scherp en juist en in bijzonderheden aangeven, wat behoort gedaan te worden, dan hebben wij aan de heerschende moraal ook genoeg. Doch wat is de mensch nog, als gij zijne zedelijke overtuigingen en gewoonten wegdenkt? Een abstract, niet bestaand en niet bestaanbaar iets. En voor hem zal men een utilistisch wetboek invoeren! Dit is eenvoudig dwaas. Op zijn best kan men zeer kleine wijzigingen in 't zedelijk oordeel teweeg brengen, juist omdat die overtuigingen maar zeer ten deele aan redeneering haar ontstaan danken.

Doch gesteld het ideale utilistisch systeem wordt ons aangeboden als een ideaal, dat wij steeds voor oogen moeten houden en naderbij trachten te komen. Dan is de vraag of de bestaande moraal voorloopig niet wel zoo goed is en of niet het gevaar dreigt, dat de gewone moraal wordt verworpen, maar de ideale niet aangenomen. Ook rust deze bewering op de onderstelling dat de mensch verandert, en zoo zal de absolute codex wellicht onbruikbaar zijn als men ernstig aan de invoering gaat denken. Of wel, wij zouden absolute zekerheid moeten hebben van de ontwikkeling, die de maatschappij te gemoet gaat. Zonder dat ontstaat er nooit groote verandering in de positieve moraal, doch de sociologie is nog lang niet op die hoogte, die ons de zekerheid kan brengen, die voor een utilistisch wetboek onmisbaar is.

De verstandige utilist zal dan ook niet dwaas genoeg zijn, het Utopia zijner verbeelding voor een wetenschappelijk, nauwkeurig uitgangspunt aan te zien. Hij zal de positieve moraal over 't geheel in eere houden, helpen voortplanten, ja bewonderen als de meest bewonderenswaardige machinerie, die de menschheid heeft gemaakt en geen philosoof ooit kon hebben uitgedacht, om 't geluk der wereld te bevorderen. Als een onveranderlijken, absoluten codex alleen zal hij die niet kunnen eerbiedigen.

Hij zal daarnaast zoo mogelijk helpen het bestaande te verbeteren en, zoolang de sociologie nog niet volmaakter is, vooral zijn blik niet al te ver vooruit laten gaan, maar lettende op de naaste toekomst, den maatstaf van het empirisch Hedonisme ter hand nemen. Wel is dwalen hier zeer gemakkelijk, doch waar ieder in 't leven op menig gebied zoo goed mogelijk dien maatstaf gebruikt, zal hij het ook doen bij de kritiek van de heerschende moraal.

Welke voorwaarde moet hij zich voor en bij die kritiek stellen?

Wat den plicht in engeren zin betreft zal hij, zoodra hij meent te zien, dat wat algemeen als plicht erkend wordt verkeerd is en 't omgekeerde of iets anders veel wenschelijker is, zich volgens zijn beginsel moeten afvragen, of de gevolgen dier ontkenning en bestrijding voor hem-

zelven, smart, afkeuring, vermindering van invloed, enz., het wel de moeite waard doet zijn en of het niet beter is nog wat geduld te hebben. Hij zal zich verder afvragen of hij bij anderen wellicht den ouden regel zal afbreken, zonder dat de nieuwe begrepen en gevolgd zal worden. Hij zal in aanmerking nemen het gevaar, dat het gezag van de heerschende moraal er door wordt verminderd, dat de verminderde sympathie en eerbied voor de zedelijke maximen den strijd tegen de hartstochten veel moeielijker maakt en vooral dat, waar hij het utilisme door zulk een daad of oordeel wil aanprijzen, hij zelfs den schijn moet vermijden, dat de gewijzigde regel het uitvloeisel kan zijn van 't eigenbelang van den handelenden persoon.

Minder beschroomd behoeft hij te zijn, waar het alleen de uitbreiding van een plicht of het op den voorgrond stellen van één boven anderen geldt. Dan toch ontvangt de regel gemakkelijk een plaats onder de intuitie der welwillendheid, zooals in onze dagen vooral geschiedt met het aandringen op belangstelling in de publieke zaak. Groote behoedzaamheid daarentegen wordt vereischt, wil men zich een enkele maal uitzonderingen op een anders aangenomen regel veroorloven. Uitzonderingen mag hij laten gelden voor zoover hij daarin de toepassing ziet van een nieuw beginsel, dat hij zou willen dat door allen werd opgevolgd, bijv. onwaarheid spreken in bepaalde gevallen, revolutie onder bepaalde omstandigheden, enz.

Uitzonderingen voor zich zelf alleen voor een enkele maal zal hij zeer zelden toelaten. Hij moet dan vrij zeker zijn, dat het geen navolging, of althans algemeene navolging zal vinden. Rust nu die onderstelling op niet-zedelijke impulsen in den mensch, dan is zij vrij betrouwbaar. Zoo kan iemand het plicht achten niet te trouwen, al wenscht hij volstrekt niet dat dit regel worde, want daarvoor is niet veel gevaar.

Rust het daarentegen op zedelijke gezindheden in de menschen, dan moet hij zeer voorzichtig zijn. Deze zijn niet zoo vast en onveranderlijk en 't voorbeeld werkt zeer spoedig aanstekelijk. Blijft een daad geheim, dan zou hij zich iets kunnen veroorloven in strijd met de zedelijke regelen, mits hij natuurlijk meent, dat dit zeer bevorderlijk is voor het algemeen welzijn. Evenwel moet dit zelfs zeer geheim worden gehouden, of het wordt zeer gevaarlijk, juist naar 't beginsel van 't Utilisme. Wellicht is dit beginsel wel goed, maar het publiek moet er niet naar luisteren. Zoo zou de Utilist geen apostel mogen zijn van zijn eigen leer, tenzij hij zeker is dat zij, voor wien het gevaarlijk is, het toch zullen verwerpen.

Vrijer daarentegen is hij wat betreft het goedkeuren en prijzen van deugden. Wel onderscheidt hij niet tusschen een plichtmatige en een lofwaardige daad, maar ook voor hem blijft het wenschelijk sommige meer dan andere te prijzen, 't gemis aan enkele zeer streng af te keuren. Hierin ligt waarschijnlijk de voornaamste invloed, in het op den voorgrond stellen en prijzen van die deugden, waaraan de maatschappij tegenwoordig het meest behoefte heeft.

S. heeft hiermee zijn taak volbracht. Hij heeft doen zien wat men met ieder beginsel kan worden en waartoe het moet leiden, indien het ernstig, konsekwent wordt toegepast en men logisch doorredeneert.

Aan het einde plaatst hij de drie naast elkander. Is het mogelijk, die drie zedelijke beginselen te verzoenen? Intuitionisme en Universalistisch Hedonisme kunnen zich verbroederen, maar met het Egoïsme ziet hij er geen kans toe. Wel zijn ze tot op zekere hoogte in overeenstemming, wel krijgt het Egoïsme ook in de positieve moraal een bescheiden plaats, wel zijn de genoegens van handelingen uit sympathie zeer hoog te stellen, wel kan men bewijzen, dat de zelfzuchtige in engeren zin of de wellusteling een dwaas is, die zijn geluk met voeten treedt — maar dit alles is niet voldoende om te bewijzen, dat de redelijke egoïst steeds zoo moet handelen, als hij volgens de andere beginselen behoort te handelen.

Daarom neemt en nam de mensch zijn toevlucht tot de godsdienstige sanctie. 't Houden van Gods geboden zal altijd worden beloond en omgekeerd. Waar die zekerheid bestaat is er verzoening en heeft de redelijke egoïst geen bewijzen meer noodig voor de redelijkheid van het zedelijk leven. De geboden Gods (tenzij geopenbaarde wetten, waarbij van geen eenheid sprake kan zijn) worden in de positieve moraal gevonden; maar wordt als Gods doel 't geluk der wereld erkend, dan wordt het Utilistisch wetboek het hoogste wetboek Gods en zijn alle drie verzoend.

Is dan de Ethiek niet zelfstandig? Moet zij, om ooit een wetenschappelijk systeem te worden van zedelijke regelen, rusten op een theologische premisse, het bestaan van een God, die het goede beloont en 't kwade straft?

Daartegen strijdt, dat onze zedelijke intuities, dat ik anderen moet behandelen zooals ik wensch dat zij mij behandelen en dat ik doen moet wat bevorderlijk is voor het algemeen welzijn, veel zekerder zijn dan het bestaan van een hoogste wezen, dat het goede beloont.

Toch is ook de intuitie, dat het zoo behoort te zijn, dat wij het hopen, dat de verschillende beginselen zijn te verzoenen, niet minder sterk.

De tegenstrijdigheid kan niet blijven bestaan. 't Geeft niets of wij de zedenwetten al beschouwen als geboden Gods, al gelooft men wijsgeerig niet aan een Hoogst wezen (voor Matthew Arnold's standpunt gevoelt hij blijkbaar bitter weinig sympathie).

Aan dien eisch tot verzoening moet worden voldaan, omdat het niet de zelfzuchtige begeerte, maar de rede is die het eischt, de rede, die niet kan berusten in een onredelijk Heelal, waar wat goed is voor het individu niet tevens is het hoogste goed der wereld. Al beweert men, dat behoefte en verlangen geen zekerheid kunnen brengen, hier is meer dan dit. Het is een hypothese, logisch noodzakelijk om aan een fundamenteele contradictie op een belangrijk gebied onzer kennis te ontkomen.

Is dit genoeg om het aan te nemen? Gaan wij ook bij andere wetenschappen van zulke hypothesen uit of alleen van bij intuitie erkende eerste beginselen? Is 't laatste waar, dan schijnen wij ook voor de Ethiek zulk een beginsel te moeten aanwijzen, of alle wetenschappelijke zekerheid moet hier worden opgegeven.

Aan 't eind van mijn verslag verwachte men van mij geen kritiek over 't werk en al wat daarin wordt behandeld, hoewel ik veel wel gaarne met anderen zou willen bespreken. Wat er in Engeland over geschreven werd, voorzoover ik er kennis van nam, brengt ons niet heel veel, maar eigenaardig is dat zoowel Egoïsme, als Intuitionisme en Utilitarianisme tegen hem opkomen. Ten deele echter geven zij blijk den schrijver verkeerd te hebben verstaan [1]).

De utilist kan tevreden zijn, zal men zeggen, en toch is het in hun handen allereerst dat ik het boek wensch, al is hier eenvoudig de praktische, wetenschappelijke, conservatieve Engelschman aan 't woord en al wordt hier in 't minst geen lans gebroken voor de hoogste aspiratien, en 't zedelijk leven als de verwezenlijking van een goddelijke bestemming of als iets dat op zich zelf absolute waarde bezit voorgesteld.

Al. Bain [2]) is echter bij allen lof dien hij aan het werk geeft niet geheel tevreden. De hedonistische berekening is volgens hem wel moeilijk, maar daarom had hij aanwijzing verlangd hoe men die moeielijkheden kan te boven komen. Vooral smart hem het droevig einde van zulk een uitnemend boek. Daartegen, meent hij, is het voldoende te zeggen dat het zoeken van eigen en algemeen geluk volstrekt niet eenzelfden grondslag behoeft. »Ben ik niet een mensch en een broeder?" is volgens hem de volledige uitdrukking van »homo sum." Ook had hij gewild dat S. meer op andere invloeden had gewezen, die de traditioneele moraal deden ontstaan, en wil Ethiek en Sociologie veel nauwer verbonden hebben. »In de sfeer van den plicht is de maatschappij de α en ω." Ook is niet zoozeer het grootst geluk van 't grootst aantal als het welzijn van het geheel of de veiligheid (security) der maatschappij einddoel. Dan vervallen volgens B. vele bezwaren. Ik geloof niet dat deze opmerkingen S. veel verder zullen brengen. Daaruit blijkt echter, dunkt me, dat wie niet min of meer onzeker en hopeloos is als Sidgwick op die wijze den plicht hoe langer hoe lager zal moeten stellen als niets anders dan het doen van datgene wat het samenleven mogelijk maakt. Juist de laatste bladzijde van Sidgwick's boek, die wanhopige sprong naar den god die beloont, is geen aanbevelenswaardig voorbeeld, maar een merkwaardige getuigenis voor 't onmogelijke een redelijke en zedelijke levensopvatting

---

1) Misschien is dit ook het gevolg er van dat de eerste druk van de Methods of Ethics minder volledig was. Ik gebruikte de tweede die belangrijk omgewerkt is.

2) Mind. 1876 N°. II, bl. 101.

geheel te vereenzelvigen, en een onafhankelijke moraal op te stellen alleen uitgaande van »wat de rede gebiedt." S. kan geen bevredigend eerst beginsel vinden. Hij erkent het betrekkelijk recht van twee. Al. Bains woord (hoewel niet zoo bedoeld) »ben ik niet een mensch en een broeder" wijst er op hoezeer het zedelijk leven niet is een systematische plichtenleer uit de rede geconstrueerd en zich niet denken of beschrijven laat, tenzij wij uitgaan van de psychologische en metaphysische beschouwing van mensch en menschheid.

Het Intuitionisme vond o. a. een woordvoerder in H. Calderwood [1]), doch trof het, dunkt me, niet zeer gelukkig. C. verzet zich tegen de voorstelling van Intuitionisme door S. gegeven. S. heeft te weinig gelet op de nieuwere verdedigers en niet onderscheiden het feit waarvan zij uitgaan, dat de menschen zeer duidelijk zekere klasse van handelingen goed of kwaad noemen, en de theorie dat de menschen zedenwetten erkennen welker waarheid in zich zelve blijkt. 't Feit wordt wel is waar erkend maar zoo, dat men er niet veel aan heeft. Wat hij aanvoert berust m. i. meest op misverstand, daar S. eenvoudig uit het gewone zedelijk oordeel trachtte af te leiden, welke eerste, werkelijk »self-evidente" maximen algemeen worden erkend, omdat het niet absolute der meeste zedelijke regelen een ander, hooger instinctief oordeel doet vermoeden, waarvan die regelen de min of meer praktische uitdrukking zijn. S. noemt Calderwood later een phase in de ontwikkeling van den gewonen mensch met zijn (denkbeeldige) absolute plichtenleer tot het wetenschappelijke Intuitionisme of Universalistisch Hedonisme.

Hoewel niet zeer duidelijk, zoodat de schrijver zich herhaaldelijk over zijn eigen onverstaanbaarheid en saaiheid verontschuldigt, gaf Mr. Bradley toch een kritiek, die van beter inzicht in het werk, van meer waardeering hoewel ook van misverstand getuigt. Hij schreef o. a. een afzonderlijk boekske »Mr. Sidgwicks Hedonisme."

S. wil, zooals wij zagen, een kritische beschrijving geven van verschillende methoden en wil dus een lans breken voor alle drie maar ook allen tot de orde roepen. Nu vindt Br. ten eerste een Ethiek, als praktische wetenschap, als plichtenleer, zeer verkeerd en beschouwt Sidgwicks boek als een poging tot verzoening van onverzoenlijke uitgangspunten door middel van Hedonisme. Hij wijst aan het gebrek aan psychologische nauwgezetheid bij S., wijst op het zwevende en onbepaalde van de termen die hij gebruikt, waarop allerlei redeneeringen rusten en die in onderscheiden beteekenis worden gebruikt, nl. rede, praktische rede, het begeerlijke en het genot, het einddoel. Daaruit volgt dan, volgens hem, dat de grondstellingen waarvan het boek uitgaat niet zijn bewezen. Vooral betwist hij het dat de rede

1) Mind. II, 197.

als einddoel kan stellen »zooveel mogelijk genotvolle gevoelens"; hij ontkent het onbewuste Hedonisme van de gewone moraal en wijst op de onvoldoende wijze, waarop het egoïstisch Hedonisme tot Universalisme wordt omgezet. Hij wil het werk in zijn geheel niet bespreken, maar vindt dat de hoofdgedachten niet scherp genoeg gekritiseerd zijn, ook doordat te weinig op niet-Engelsche moralisten is gelet. De grootste waarde van het boek, dat hij zeer waardeert, bestaat in het onderzoek der populaire moraal en 't bespreken van vragen van den dag.

Een welsprekend bestrijder vond S. in Alfred Barrett, vooral in 't artikel »suppression of egoïsme." [1]) Hier wordt uitgegaan van de gedachte, dat het onderdrukken van het egoïsme het doel is van Sidgwicks boek, wat, zooals we weten, niet het geval is. S. besluit meer met het dualisme van de praktische rede en wil zich, gelijk hij elders betoogde, vrij wel houden aan »rational self-love" en »conscience" [2]). Toch heeft Barrett er recht toe, daar S. de drie beginselen als redelijke naast elkander stelt en dus ook ontkent dat feitelijk egoïstisch hedonisme het eenig mogelijke is. Het ethisch doel, m. a. w. het door de handeling gezochte, is nooit iets anders dan genot van den handelenden persoon. Dat egoïsme is door S. niet weerlegd. Daarvoor zijn drie bewijzen en het physische heeft S. vergeten, het »introspective" niet weerlegd, het »intuitional" bewijs gestaafd.

Wat *het physische* betreft: S. wil zich houden aan de praktische rede, de moral faculty. Die axiomen echter zijn betwistbaar, terwijl de verdere toepassing van veel minder belang is. Die »moral faculty" zelf moet onderzocht worden m. a. w. het ontstaan van ons tegenwoordig geloof, ons zedelijk oordeel. Van dat onderzoek en de resultaten uitgaan is de eenig wetenschappelijke methode. De notie »goed" moet allereerst worden opgelost in hare elementen Dan bewijst de wetenschap het Hedonisme maar in egoïstischen vorm. Zij verklaart de moral faculty, ons oordeel over recht en goed, als het physisch resultaat van evolutie die objectief is *volmaking*, subjectief *genot krijgen* en zelfbewust *genot zoeken*. Daar krijgt het »volg de natuur" een nieuwe beteekenis en wordt een wetenschappelijke zedenleer eerst mogelijk.

Het *introspectieve* is niet weerlegd door S. Zelfonderzoek is noodig. S. gaat telkens uit van ons bewustzijn van plicht d. i. van wat onze motieven, naar wij meenen, behooren te zijn, niet van wat zij in werkelijkheid zijn. Naast genotzucht plaatst hij, S., het verlangen om te doen wat de rede gebiedt. Zelfonderzoek daarentegen toont dat genot en pijn de eenige motieven der handelingen zijn en wel evenredig naar hun sterkte. De bezwaren van S. tracht hij te weerleggen en wijst aan dat zelfs S. nu en dan onbewust de eer van het Hedonisme handhaaft door het zelf te huldigen.

Het *intuitive* bewijs, nl. het instinctieve oordeel van wat S. de rede of praktische rede noemde, m. a. w. van de moral faculty, bracht ons vrij

---

1) Mind VI, 167.
2) Mind VII, 411.

abstract zoo wat den regel van billijkheid en van welwillendheid, maar werd slechts verkregen door onjuiste gevolgtrekking. S. redeneert nl. aldus: er is iets goeds, iets begeerlijks — 't is toevallig dat dit mijn goed, mijn genot is: daardoor is het niet beter of begeerlijker dan het goed van een ander — dus het is even redelijk het goede voor iedereen te zoeken.

Het verwondert mij niet dat een scherpzinnig egoïst als Barrett zich daardoor niet liet verschalken. Hij acht de fout in dit bewijs hierin gelegen, dat *goed* gehouden wordt voor iets objectiefs, iets dat onafhankelijk van het individu bestaat. Dat objectieve kan alleen bestaan in een algemeene betrekking tot individuen. Evenwel, al kon men zoo het universalistisch Hedonisme vinden, dan zou het uit egoïsme zijn afgeleid en de rede zou tweeledig zijn. Barrett meent dat de intuitie ons niets anders zegt dan dat het redelijk is voor iedereen zijn eigen genot te zoeken, maar dat dit dan ook volstrekt algemeen geldt.

De nadere verdediging en uitwerking dier gedachten zullen wij in zijn physische Ethiek terugvinden. Zijn algemeen egoïsme is natuurlijk geen Utilitarianisme en hij komt op tegen Sidgwicks slot, dat egoïsme en utilisme moeten samenvallen in een hoogere harmonie, of de kosmos van den plicht zou een chaos zijn. Daartegenover meent Barrett ter gerustspelling zijn hypothese te mogen stellen, dat egoïstische en utilistische beginselen tegelijk in ons aanwezig zijn, maar werkelijk verzoend in een hooger beginsel. Alle bewust d. i. ethisch doel van 't handelen moet zijn genot van den handelenden persoon. Dit geldt overal. Is echter de persoon een organisme, een verbinding van vele leden tot een eenheid, dan hebben de handelingen betrekking op het *inwendige* en het *uitwendige*, den eigen innerlijken toestand en de verhouding tegenover anderen. Het eerste geeft de law of Health, het tweede de law of Conduct. In de moraal treedt nu eens het eene, dan het andere op den voorgrond, naarmate de evolutie meer den enkele volmaken of met anderen tot hooger organisme wil opvoeren. De law of health van het hoogere organisme is steeds de law of conduct voor het lagere. Het individu mensch vindt zijn law of conduct in de Ethiek met 't beginsel egoïsme. De law of health van het hoogere organisme, de maatschappij, uitgedrukt in jurisprudentie, sociologie, politiek, heeft tot beginsel Utilitarianisme, d. i. het geluk van 't geheel, niet van 't grootste aantal. Daarom moet de menschelijke rede als echo van de menschelijke ervaring zoowel egoïsme als utilisme in zich dragen. 't Menschelijk leven is een complex van betrekkingen. Alle drukken haar law of health af in zijn bewustheid en zoo ontstaan de plichten tegenover familie, ambt, omgeving, ras, volk en »de ideale gemeenschap in zijn hart, het koninkrijk der hemelen, welks stem hij hoort in zijn eigen beste gevoelens, zijn innerlijk voorgevoel van volgende ontwikkeling". Zij oefenen echter alleen invloed op zijn handelen, voor zoover zij deel worden van zijne natuur, zoodat de ethische waarde van utilisme van iedere soort slechts bestaat als methode van egoïsme. (Wij zouden zeggen, dunkt me, voor zoover zij voldoen aan werkelijk gevoelde behoefte).

Uit deze enkele voorbeelden ziet men, dat het boek tot verschillende besprekingen aanleiding gaf. Niemand was geheel tevreden, omdat zijn systeem niet als het eenig ware was erkend. S. had nu eenmaal de betrekkelijke waarde van al die beginselen erkend en wilde zien, hoe ver men er in 't leven mee kan komen. Wij meenen dat de wetenschap van het zedelijk leven natuurlijk meer bespreken moet, dat het onduidelijkheid en gemakkelijk verwarring brengt, wanneer geen psychologische beschouwingen voorafgaan en men dus met de menschelijke vermogens wel eens wat lichtvaardig omspringt.

Hoe gaarne wij echter meer hadden en meenen, dat een Ethiek nog iets anders moet zijn als het systeem van regelen voor het levensgedrag, wij moeten tevreden zijn dat S. ditmaal zijn taak heeft beperkt. Aan belangrijke opmerkingen, aan stof tot nadenken ontbreekt het bij de lezing niet.

Wat mijn groot bezwaar zou zijn is de wijze, waarop hier die drie beginselen naast elkaar worden gesteld. Van den beginne af aan wordt zoodoende het zedelijk leven eenigszins van zijn zedelijk karakter beroofd. Soms komt de gedachte op, dat de mensch met al die verschillende methoden gewoonlijk vrij wel hetzelfde als plicht zal erkennen en opvolgen, *mits hij zedelijk gezind is*, maar dat, wanneer hij geen zedelijke persoon is, hij met alle drie zeer gemakkelijk den weg zal vinden om allerlei kwaads te verdedigen. Het waarachtig zedelijke, de zedelijke persoon, stellen wij dus, geloof ik, in iets anders, en al kunnen wij er niet aan doen, dat S. alle motieven of impulsen, die tot zedelijk handelen dringen, niet wil bespreken, maar hier alleen aan het redelijke, dat op zich zelf als motief werkt, het woord geeft, mij dunkt bij de verschillende beginselen mocht dit niet op die wijze geschieden.

't Is waar dat er iets in ons zegt: 't is verstandig, natuurlijk, ons eigen genot te zoeken, 't is goed te doen wat gij als plicht erkent, 't is redelijk, natuurlijk, plichtmatig (welk zullen wij kiezen?), zooveel genot te verspreiden als gij kunt, maar ik zie niet, dat dit de drie absolute bevelen zijn, door de Rede voorgeschreven. „Zoek zooveel mogelijk genot" is niet op dezelfde wijze a dictate of reason, als: „gij hebt plichten te vervullen, volbreng die." Wat wij behooren te doen wordt in beide gevallen besproken, maar 't is toch een geheel andere vraag, of wij alleen willen weten wat een verstandige levensopvatting ons voorschrijft — en dan komt men niet tot plichten bij den door S. ontkenden vasten samenhang van genot en deugd — dan of wij uitgaan van een roeping, die de mensch heeft te vervullen, van geloof aan een hoogeren wil, een bestemming. Maar dan kan de vraag naar wat behoort te zijn niet worden afgescheiden van de vraag wat werkelijk is en wat zal worden.

Doch 't is nu eenmaal een geheel ander boek dan bijv. Cannegieters onderzoek naar wezen, grondslag en doel der zedelijkheid. S. stelt de vraag: welke leefregelen zal de denkende mensch zich stellen in 't algemeen en in bijzondere gevallen? In een tijd, waar telkens die vraag

oprijst, waar men nu eenmaal in grooten kring behoefte gevoelt aan een redelijke, onafhankelijke moraal, waar de apostelen van een nieuw geloof antwoord geven op het »hoe regelen wij ons leven", maar waar zoowel voor egoïsme, voor »genot is deugd", de zedelijkheid, de heerschende moraal, en het nuttigheidsbeginsel vaak met groote woorden wordt gestreden, daar kan een boek als dat van Sidgwick veel verwarring helpen wegnemen. Al bevredigt het onderzoek velen (gelijk het blijkens 't slot S. zelf nog niet bevredigt) niet, het kan op veel opmerkzaam maken, waarop vaak weinig wordt gelet.

April 79. H. Koekebakker Jr.

BOEKBEOORDEELING.

Dr. H. Oort, *De laatste eeuwen van Israëls volksbestaan*, 2 *dln*.

Zooals de schrijver in de Voorrede verklaart, ontvangen wij in het werk, welks titel hierboven is afgeschreven, een vervolg op „De Bijbel voor Jongelieden," waaraan het als deel VII en VIII wordt toegevoegd. Het behandelt de geschiedenis der Joden en de ontwikkeling van het Jodendom van de dagen van Nehemia af tot aan den laatsten opstand tegen de Romeinen en omvat dus een tijdvak van ruim vijf en een halve eeuw. Immers, niet de verwoesting van Jeruzalem en de daarop gevolgde geheele onderwerping van Palestina door de Romeinen wordt door den schrijver als het einde van het Joodsche volksbestaan beschouwd, maar ook de daarop gevolgde pogingen om het verloren volksbestaan te heroveren worden door hem in zijne beschrijving opgenomen, zoodat de opstand onder Barkochba tegen Hadrianus (132—135 n. C.) wordt aangemerkt als het tijdstip, waarop het voor goed met Israëls volksbestaan gedaan was.

Het door Dr. Oort hier behandelde tijdvak is zeer belangrijk. Niet alleen omdat in deze laatste eeuwen van Israëls volksbestaan het ontstaan valt van het Christendom, welks wording en beteekenis mede verklaard moeten worden uit de eigenaardigheden van het Jodendom, waaruit het geboren is; maar ook afgezien daarvan, is dit laatste gedeelte van de geschiedenis van het volk Israël van het grootste gewicht, omdat het de geschiedenis is van een volk, in menig opzicht uitstekend boven andere, van een volk, dat, wat zijn godsdienst betreft en den ernst, waarmede het dien toepaste op ieder

gebied en op alle maatschappelijke verhoudingen, een eerste plaats inneemt onder de volken der oudheid. Het is onzen schrijver dan ook, zooals hij zelf zegt, vooral te doen om, nevens de uitwendige of staatkundige geschiedenis der Joden, hunne inwendige geschiedenis, de ontwikkeling van der Joden godsdienstig leven en den invloed der wet op hun gansche bestaan te schetsen.

Het door Dr. Oort hier behandelde tijdvak ontleent zijne belangrijkheid niet aan groote persoonlijkheden, die in dezen tijd zijn opgetreden en de geschiedenis beheerscht en den ontwikkelingsgang geleid hebben; het Joodsche volk was in deze eeuwen aan interessante persoonlijkheden niet rijk; zelfs de Hasmoneën, de leiders van den vrijheidskrijg, hoe machtig en uitstekend zij in vele opzichten waren, zij hebben den ontwikkelingsgang van hun volk niet kunnen beheerschen, hun eigenaardigen stempel er niet op kunnen drukken. De mannen van beteekenis, die het Joodsche volk in deze eeuwen heeft voortgebracht, waren eigenlijk de schriftgeleerden, en dezen dankten hun beteekenis niet aan een krachtige individualiteit, die haar eigenaardig karakter aan een gansch volk weet te geven en zijn ontwikkelingsgang in een bepaalde richting te leiden, maar alleen aan het feit, dat zij meer dan anderen de vertegenwoordigers waren van de idee van het Jodendom, van het beginsel, dat in dezen tijd de ontwikkeling beheerschte van het gansche volksbestaan. Ja, daarom is de geschiedenis van dit tijdvak zoo belangrijk, omdat zij ons in aanraking brengt met een volk, door één groot beginsel beheerscht, met een volk, dat een eigenaardig karakter vertoont en meer en meer ontwikkelt, dat vast geloof heeft in een bestemming, die het op zijne wijze in alle omstandigheden tracht te verwezenlijken.

Reeds in het begin van zijn werk (VII, bl. 6) heeft Dr. Oort zeer juist de beteekenis van de schepping van Ezra en Nehemia en daarmede tegelijk de beteekenis van de geheele geschiedenis der laatste eeuwen van het Joodsche volksbestaan uitgesproken in deze woorden: „zoo matigde zich een klein volk aan, iets anders te zijn dan een nietig stuk van de wereldmonarchie, een eigen karakter, in een wet uitgedrukt, te behouden, zich zelf niet te verliezen in den maalstroom van stammen en volken, en, al was er van staatkundige onafhan-

kelijkheid geen sprake, toch een zedelijke onafhankelijkheid, een eigen oordeel en wil te bewaren."

Deze uitspraak geldt niet alleen van den tijd der Perzische overheersching, waarop de schrijver hier meer bepaaldelijk het oog heeft, maar mag toepasselijk geacht worden op de geheele ontwikkeling van het Joodsche volk in de laatste eeuwen van zijn bestaan. Dat streven om een eigen karakter, in een wet uitgedrukt, te behouden, m. a. w. om zijn godsdienst te bewaren, bepaalt steeds en in alles de richting, waarin het volk der Joden in dezen tijd zich beweegt. Zoo in de eerste plaats in de politiek. Zonder moeite konden de Joden over het gemis van staatkundige onafhankelijkheid zich troosten en vrede hebben met elke vreemde dynastie, als zij maar in hun godsdienstige belangen niet werden gedwarsboomd. Dit blijkt reeds zeer duidelijk uit de geschiedenis van den tijd, toen de suprematie over de Joden van Egypte op Syrië overging. Hyrkanus ben Jozef, die in deze dagen, naar een scherpzinnige en m. i. zeer gelukkige gissing van Dr. Oort, een zelfstandigen Joodschen staat wilde stichten, vond voor zijn streven geen sympathie bij zijne landgenooten, omdat zijn geestesrichting een half-Grieksche was; als in 203 v. C. de Joden vrijwillig de poorten van Jeruzalem voor den Syrischen Antiochus openen, en de hoogepriester Simon II, „de man der wet", de tegenstander van Hyrkanus, zich zoo ingenomen betoont met de Syrische suprematie, het is, omdat Antiochus „hen zou redden van de macht van de Grieksche richting en hun recht zou handhaven om naar hunne voorvaderlijke wetten te leven" (VII, bl. 37); ook de weerzin, waarmede de strenge Joden al lang het juk der Egyptische koningen hadden gedragen, schijnt zijn grond gehad te hebben in de omstandigheid, dat de latere Ptolemeeën al te weinig met de godsdienstige eigenaardigheden van het Joodsche volk rekening hielden, zooals blijkt eensdeels uit den strijd van Onias II met Euérgetes, anderendeels uit de traditie, die, blijkens het derde boek der Makkabeën, een Ptolemeus Filopator bij het nageslacht deed voortleven als een aartsvijand en woedend vervolger van het Joodsche geloof.

Dat dit streven, om zijn eigenaardig godsdienstig karakter ongeschonden te bewaren, het Joodsche volk bezielde, komt

ook zeer duidelijk uit in de geschiedenis van den Vrijheidsoorlog. Al hebben de berichten over de godsdiensttwisten, die volgens 2 Makk., Jozefus (Oudh. XII, 5 § 1) en ook volgens Dr. Oort (VII, bl. 69—75) aan de uitbarsting zouden zijn voorafgegaan, naar mijn oordeel geen aanspraak op geloofwaardigheid, toch is het boven allen twijfel verheven, dat ter wille van de religie alleen de Joden het zwaard hebben getrokken tegen Antiochus Epifanes. Zoo weinig was het oorspronkelijk ook in dezen krijg om politieke onafhankelijkheid te doen, dat wij juist de toongevers, de zgn. Hasidîm, die volgens 1 M. II: 42 den opstand begonnen waren, nog bij het leven van Judas den door de Syriërs geprotegeerden hoogepriester Alkimus zien huldigen; wilden de Syriërs maar hun godsdienst ontzien, dan deerde het hun weinig, of zij staatkundig afhankelijk bleven. Toch viel, zooals bekend is, ten gevolge van den godsdienstoorlog, de staatkundige onafhankelijkheid mede den Joden ten deel, doch niet daarom was de opstand begonnen, niet deze was het doel, waarvoor het volk, door de schriftgeleerden geleid, gestreden had. Zou dan ook het volk eenig hart krijgen voor zijn staatkundige onafhankelijkheid, dan moest deze — dat heeft Johannes Hyrkanus (135—106 v. C.) uitstekend begrepen — worden dienstbaar gemaakt aan de godsdienstige belangen der Joden: de oorlogen, die het onafhankelijke Joodsche volk in zijn bloeitijd tegen Samaritanen, Idumeërs en enkele Overjordaansche steden voerde, kunnen dan ook gezegd worden gediend te hebben, om het eigenaardig godsdienstig karakter der Joden te handhaven. De tocht tegen de Samaritanen was eigenlijk een oorlogsverklaring aan den eeredienst op Gerizim, die een caricatuur, een verontreiniging en bespotting van den Joodschen godsdienst was in het oog van den Jood; de tocht van Johannes Hyrkanus tegen de Idumeërs was eveneens niet met zuiver politieke bedoelingen ondernomen, maar ontleende zijn belang aan het feit, dat de bewoners van Idumea grootendeels van Joodsche afkomst waren en voor een deel als Griekschgezinden tot de Wet bekeerd, voor een ander deel als trouwe geloofsgenooten van den druk der heidenen en afvalligen bevrijd moesten worden (VII, bl. 138 vv.).

Het kon evenwel niet anders of, sedert het Joodsche volk

een onafhankelijk bestaan en een eigen vorstenhuis had verkregen, moest dat streven om zijn eigenaardig godsdienstig karakter ongeschonden te bewaren aanleiding geven tot inwendige verdeeldheid. De Hasmoneesche heerschappij, schoon uit den godsdienstkrijg geboren, kon onmogelijk zich staande houden, als zij de eischen van de geestelijke leiders des volks geheel inwilligde; de strenge Joden konden daarentegen geen vrede hebben met een vorst-hoogepriester, die uit den aard der zaak geneigd was de vorstelijke waardigheid boven de hoogepriesterlijke te stellen, en in politicis moest toegeven aan allerlei consideratiën, die moeielijk waren overeen te brengen met strikte handhaving der Wet. Vandaar dat we van nu af scherp geteekende richtingen in het Jodendom zien ontstaan, met welker beschrijving Dr. Oort zeer terecht het tweede deel van zijn werk aanvangt, richtingen, wier eigenaardig karakter hoofdzakelijk uitkomt in het uiteenloopend antwoord, dat zij gaven op de vraag: in hoeverre het Joodsche volk zijn eigenaardig godsdienstig karakter te bewaren had? Had de vrijheidskrijg eensdeels het Jodendom als godsdienst gered, anderendeels hadden de Joden in dien krijg zich de politieke zelfstandigheid bevochten: volgens de Farizeën nu moest het eerste des noods tegenover de laatste worden gehandhaafd, volgens de Sadduceeën, de aanzienlijke geslachten, den hoogen tempeladel, was de politieke macht en invloed het eerste en het voornaamste: de Farizeën ijverden voor het Jodendom, de Sadduceeen voor den Joodschen staat. Al naarmate nu de eene of de andere richting aan het hof den boventoon voerde, zien we dat òf het Jodendom òf de Joodsche staat zich doet gelden. Meestal was tijdens de Hasmoneën het laatste het geval; alleen de regeering van Salome (78—70 v. C.) maakt op dien regel een uitzondering; toen kwam meer dan vroeger het eigenaardig karakter van het Jodendom op den voorgrond, maar — ten koste van het belang van den Joodschen staat. Men weet, hoe na den dood van Salome hare twee zonen de vertegenwoordigers werden van de twee tegen elkander overstaande richtingen, en hoe die inwendige strijd uitliep op het verlies der politieke zelfstandigheid. Met de suprematie der Romeinen, den val der Hasmoneën en de opkomst van het Idumeesche vorstenhuis heeft eigenlijk de Sadduceesche richting haar pleit

verloren; de Joodsche staat heeft zijn zelfstandigheid ingeboet. De tegenovergestelde richting evenwel, welke het te doen was in ieder opzicht het eigenaardige van het Jodendom aan het licht te doen treden en voor elke verontreiniging te bewaren, zij kon met den veranderden staat van zaken, met het verlies der politieke macht, welke zoo gevaarlijk was gebleken voor de handhaving van het zuiver Joodsche, ook met de regeering van het vreemde vorstenhuis der Idumeërs tamelijk wel vrede hebben, evenals vroeger Simon II, de man der Wet, met de suprematie van een Antiochus III en de Hasidîm met de beschikkingen van een Bacchides zich gemakkelijk hadden kunnen verzoenen. Aanvankelijk moet dan ook de gezindheid van de Farizeën jegens Herodes zeer welwillend zijn geweest: zoolang Herodes hun godsdienst ontzag en in het gansche land naar de Wet gedaan mocht worden, hinderde de suprematie der Romeinen en de Idumeesche afkomst van koning Herodes hen minder. M. i. laat Dr. Oort die aanvankelijk welwillende verhouding van de schriftgeleerden tot Herodes niet genoeg uitkomen. Herhaaldelijk toch verzekert hij, dat van den beginne af een groot bezwaar tegen Herodes zijn Idumeesche afkomst was, ja zelfs dat, toen „de verfoeide Idumeër" op den troon zat, alle grieven tegen het oude stamhuis waren vergeten. Van wie dat moge gelden, m. i. van de Farizeën niet: immers, 1°. is het zeker, dat Herodes bij de inneming van Jeruzalem (37 v. C.) de Farizeën Pollio en Sameas met hooge onderscheiding behandelde, omdat zij de Jeruzalemmers hadden aangemaand de stad over te geven (VIII, bl. 152), 2°. het is wel waar, dat de Farizeën eenmaal den eed van trouw aan Herodes weigerden te zweren, maar dit voorval kan ik niet met Dr. Oort kort na de inneming van Jeruzalem plaatsen en dus ook niet laten gelden als een bewijs voor de stelling, dat de Farizeën opkwamen tegen de heerschappij van een Idumeër. Want Jozefus meldt, dat bij die gelegenheid Feroras' vrouw de boete voor de schriftgeleerden betaalde: daar nu deze vrouw, volgens Oudh. XVI, 7 § 3, eerst veel later de gade van Feroras geworden is, kan de door de Farizeën geweigerde eed eerst gesteld worden tijdens of na de twisten van Herodes met Mariamne's zonen; 3°. hebben de Farizeën, volgens Oudh. XVII, 9 § 4 eens de kroon beloofd aan Feroras' nakomelingen — hun

bezwaar tegen Herodes kan dus niet geweest zijn, dat hij een Idumeër was, en wat 4°. betreft de oppositie van den Farizeër Sameas tegen Herodes in het Sanhedrin naar aanleiding van de bestrijding der vrijbuiterscharen onder Hizkia, ik geloof niet, dat we dit bericht van Oudh. zeer geloofwaardig mogen achten. Als we de twee berichten, die Jozefus van het verhoor van Herodes voor het Sanhedrin geeft, met elkaar vergelijken, dan merken we een niet onbelangrijk verschil op. Volgens Oudh. XIV, 9 § 3 en 4 is Hyrkanus eigenlijk op de hand van Herodes, maar wordt het Sanhedrin door de woorden van Sameas geneigd om tot zijn veroordeeling overtegaan en is het ten slotte Hyrkanus die Herodes redt. Volgens J. Oorl. I. 10 daarentegen is het Hyrkanus, die de veroordeeling van Herodes zoekt, maar uit vrees voor Sextus Cesar hem vrijspreekt; wel wordt ook hier met een enkel woord van Hyrkanus' liefde voor Herodes gesproken, maar tevens niet onduidelijk te kennen gegeven, dat Hyrkanus, opgestookt door de hovelingen en door de verwanten van de mannen van Hizkia, d. i. door de Hasmoneesche partij, niet ongaarne van de voogdij der Idumeërs zich wilde ontslaan. Deze laatste voorstelling wordt aanbevolen door het spoedig daarop gevolgde optrekken van Herodes tegen Hyrkanus, dat bij de voorstelling die in Oudh. van de houding van Hyrkanus gegeven wordt, zoo onredelijk en ongemotiveerd mogelijk zou geweest zijn, maar verder ook door de verstandhouding, waarin Hyrkanus kort daarna met Malichus en vervolgens met Helix blijkt gestaan te hebben, waaruit mag worden afgeleid dat Hyrkanus in dezen tijd gehoor gaf aan inblazingen van de Hasm. of Sadd. partij, die zonder twijfel in de beroeringen, door Malichus en Helix bewerkt, de hand had. Is dus de voorstelling, welke Jozefus in de Oudh. geeft van het verhoor van Herodes, alles behalve geloofwaardig, wij hebben dan, dunkt mij, het optreden van Sameas tegen Herodes daarmede tegelijk naar het rijk der fictiën te verwijzen. Ik zou dan ook de bewering van sommige geleerden, waarvan Oort spreekt (VIII, bl. 102), willen omkeeren en aannemen, dat door Jozefus aan Sameas wordt toegekend, wat volgens den Talmud rabbi Simeon ben Setach tegenover Alexander Jannai zou hebben gedaan. Als ik wel zie, zou dus bij de redenen, die de schrijver opnoemt als heb-

bende medegewerkt tot de opkomst van het Idumeesche vorstenhuis, ook gevoegd moeten worden de politiek der Farizeën, die boven de Hasmoneesche priester-vorsten een Idumeër verkozen, onder wiens regeering zij konden meenen, dat hun godsdienst, van de gevaren der staatkunde bevrijd, vrijer in zijn eigenaardigheid zich zou kunnen ontwikkelen, dan onder een eigen vorst-hoogepriester, die natuurlijk als hoofd van den Joodschen staat telkens met zijne plichten als hoofd der Joodsche gemeente transigeeren moest.

Die goede verstandhouding was evenwel van betrekkelijk korten duur, omdat Herodes, na de uitmoording van het gansche geslacht der Hasmoneën, zooals Jozefus zegt (Oudh. XV. 8. § 1) „de voormalige orde van dingen, die onschendbaar had behooren te zijn, voor vreemde instellingen deed plaats maken". Het is dan ook opmerkelijk, dat de Talmud (vlgs. Oort VIII, bl. 142) Herodes *eerst na Mariamne's dood* laat vragen: Wie heeft onderwijs gegeven in het vers: „Uit uwe broederen zult gij een koning kiezen"? M. a. w. eerst in dat later tijdvak zijner regeering, toen Herodes na den dood der Hasmoneesche familie meer en meer de voorvaderlijke zeden veranderde, eerst toen werd zijne niet-Joodsche afkomst als een bezwaar door de schriftgeleerden aangevoerd.

Uit de door Dr. Oort gegeven beschrijving van den toestand van het Joodsche volk na den dood van Herodes blijkt het zeer duidelijk, waarom de Joden op den duur, al streed de onderwerping aan een vreemde heerschappij op zich zelf met hunne beginselen niet, geen vrede konden hebben met het Idumeesche vorstenhuis en de Romeinsche suprematie. Als wij aan de hand van onzen schrijver kennis maken met de Romeinsche procuratoren en nagaan, hoe weinig er bij dezen van waardeering van wat den Jood heilig was sprake kon wezen; als wij zien dat zelfs een Agrippa I, streng godsdienstig levende volgens Joodsche begrippen, toch telkens den Joden aanstoot moest geven door wat hij in zijne kwaliteit van vazal van den Romeinschen keizer doen moest, dan verwondert het ons niet, dat wij de Joden meer en meer zien wanhopen aan de mogelijkheid, om hun eigenaardig karakter als volk van den godsdienst te handhaven zonder staatkundige onafhankelijkheid. De oude tegenstelling: handhaving van het

Joodsche volkskarakter of handhaving van den vrijen Joodschen staat moest worden opgeheven in de zelotenleus: Israël, als volk des Heeren, mag voor geen vreemden gebieder bukken.

Was die leus der zeloten de door de tijdsomstandigheden gewijzigde vorm, waarin zich het aloude beginsel, dat de geheele geschiedenis van de laatste Eeuwen van Israëls volksbestaan beheerscht, noodwendig vertoonen moest, wij kunnen dan ook zeggen, dat dit beginsel, waarvan het Joodsche volk geleefd heeft, den ondergang van den Joodschen staat heeft ten gevolge gehad. Daar is dan ook iets zeer tragisch in dien laatsten wanhopenden strijd, die uitliep op de verwoesting van stad en tempel en waarvan de beschrijving in het werk van Dr. Oort zoo boeiend en aangrijpend is: hoeveel onmenschelijke wreedheid en dollen waanzin de strijders voor de Joodsche zaak in dien laatsten strijd ook openbaarden, toch, die waanzinnige zeloten streden voor een beginsel en zij stierven er voor.

Wij zijn den schrijver dezer geschiedenis dankbaar, dat hij met de beschrijving van Jeruzalems val zijn taak niet volbracht heeft gerekend: niet alleen omdat we nu in de drie laatste hoofdstukken van zijn boek nog menige bijzonderheid vernemen omtrent de laatste pogingen van Israël tot herovering van zijn volksbestaan, maar ook, en bovenal, omdat we daar worden gewezen op den reeds spoedig weer hervatten arbeid der schriftgeleerden in Palestina en elders, die getuigt, dat, wat ook met den Joodschen staat, met Israëls volksbestaan mocht zijn ondergegaan, het Jodendom zelf zoo min als ooit geneigd was zich in den maalstroom van volken en stammen te verliezen: schoon staat en volksbestaan, tempel en altaren waren verloren, het geloof in het beginsel: Israël heeft zijn karakter als volk van God ongeschonden te bewaren, dat geloof had niets geleden en zou den Jood nog eeuwen lang tot een oorzaak van veel vernedering en ellende, maar ook een bron zijn van troost en kracht.

Daar het eigenaardig Joodsche karakter, dat de Joden in dezen tijd boven alles trachtten te bewaren, een godsdienstig karakter was, dient natuurlijk in een geschiedenis van de laatste eeuwen van Israëls volksbestaan de beschrijving van

der Joden Godsdienst een voorname plaats in te nemen. Dit is dan ook in het werk van Dr. Oort het geval. Veel moeite heeft de geleerde schrijver zich getroost, om ons een zooveel mogelijk volledige schets van het godsdienstig leven der Joden en van den arbeid der schriftgeleerden in dit tijdvak te geven. In het eerste deel heeft de auteur een gansche hoogst belangrijke afdeeling aan de beschrijving van het godsdienstig-zedelijk leven der Joden gewijd, waar achtereenvolgens worden ter sprake gebracht: de tempeldienst, de synagoge, het godsdienstig leven buiten tempel en synagoge, de reinheid, de zedelijkheid en de wettelijkheid. Voegen we daarbij die hoofdstukken, waar gehandeld wordt over den arbeid der schriftgeleerden ten tijde van Salome, van Herodes en na de verwoesting van Jeruzalem (VIII, Hdst. XVIII, XXII, XXXI), dan hebben wij de physionomie van den Joodschen godsdienst in hoofdtrekken althans duidelijk voor ons; wij leeren dien godsdienst kennen, niet alleen zooals hij zich openbaarde in dezen tijd, maar ook in de richting, waarin hij zich, onder den invloed der schriftgeleerden, meer en meer ontwikkelde. En wat leert ons nu de beschrijving van den godsdienst der Joden in deze laatste eeuwen? Wederom hetzelfde als de zgn. uitwendige geschiedenis, dat nl. de geestelijke leidslieden des volks op alle wijzen trachtten Israëls eigenaardig karakter als volk van God te bewaren en steeds meer te doen uitkomen. Oude godsdienstige gebruiken, die herinnerden aan een tijd, toen de volksgodsdienst van Israël zijn verwantschap met andere godsdiensten nog duidelijk vertoonde, werden, als ze onuitroeibaar bleken, besnoeid, onkenbaar gemaakt; een gewijzigde beteekenis werd er aan gegeven, een andere stempel op gedrukt. Maar niet slechts op dit meer beperkte terrein van godsdienstige gebruiken en gewoonten, op ieder gebied van huiselijk en maatschappelijk leven deed deze godsdienst zijn eischen gelden; niet om alles te heiligen en te wijden, maar om overal in alle levensomstandigheden scherpe afscheidingslijnen te trekken tusschen den heiden en den Jood, om het den Jood te allen tijde te doen voelen en den heiden door alles te toonen, dat Israël als volk van God een bijzondere plaats innam in de wereld, een bijzondere roeping had te vervullen, waarom het ook in naam van zijn godsdienst

een scherp geteekende individualiteit vertoonen en bewaren moest. Dit streven, dat ons vooral in het hoofdstuk over „de reinheid" zoo duidelijk wordt uiteengezet, moest, consequent doorgevoerd, tot geheele afscheiding leiden, getuige het voorbeeld van de Esseën, en zou dus aan zijn eigen consequentie bezweken zijn, ware het niet, dat Hillel door zijn bekenden stelregel, dat allerlei dingen geoorloofd werden „omdat de wereldsche omstandigheden het vereischten", juist ter rechter tijd een belangrijke concessie had gedaan, die juist daarom noodzakelijk was, omdat zoo alleen de handhaving van den godsdienst der Joden in zijn eigenaardig karakter mogelijk werd. Was indertijd de priesterlijke Wet ontstaan uit het streven om Israël als volk van God voor vermenging met anderen te bewaren, niets anders beoogden de schriftgeleerden, als zij die Wet omheinden: de heining, waarachter Israëls eigenaardig godsdienstig karakter bewaard moest worden, werd steeds hooger opgetrokken en steeds verder omgetrokken om ieder gebied.

Hoezeer het Jodendom zich bewust was in zijn godsdienst een schat te bezitten, dien het in alle omstandigheden bewaren moest, blijkt vooral ook uit de geschiedenis der Joden in den vreemde, met name in Egypte. Bij die Joden in den vreemde bepaalt Dr. Oort gedurig onze aandacht (VII, Hdst. 7; VIII, Hdst. 25, 26, 27), en zeer terecht wordt aan dezen een voorname plaats in deze geschiedenis ingeruimd. Daar toch de Joden, zooals O. zegt (VIII, bl. 451), van de Babylonische Ballingschap af eigenlijk geen volk meer geweest waren, maar in de eerste plaats een godsdienstige vereeniging hadden uitgemaakt, komen deze Joden in den vreemde wel degelijk mede in aanmerking in een geschiedenis van het Joodsche volk Welnu: wat leert ons dat Jodendom in den vreemde? Vooreerst weder dit, dat de Jood, terwijl hij met elken vorm van regeering vrede kon hebben, in geen opzicht te bewegen was om ontrouw te worden aan zijnen godsdienst. Maar vooral ook is dit een zeer merkwaardig verschijnsel, dat de Joden in den vreemde, vooral die in Egypte, bij hunne kennismaking met Grieksche wijsgeeren en dichters, wel vele heidensche denkbeelden overnamen, maar er zelfs in de verte niet aan

dachten daarom hun Joodschen godsdienst prijs te geven: terwijl de schriftgeleerden door hunne *halacha's* de Wet omheinden en haar voor elken vreemden invloed afsloten, deden de Joodsche wijsgeeren van Alexandrië in zekeren zin juist het tegenovergestelde: al wat hun in de Grieksche dichtkunst en wijsbegeerte aantrok, al wat ze daarin waars en goeds en schoons vonden — en dat was niet weinig — wisten zij door allerlei mogelijke en onmogelijke schriftverklaringen voor te stellen als deel van de den Joden gewordene openbaring, als bestanddeel der Wet. En toch bedoelen in den grond der zaak die Joodsche filosofen, die de Wet zoo wijd openzetten voor den invloed van vreemde voorstellingen en begrippen, hetzelfde als de schriftgeleerden van Palestina, de omheiners der Wet. Ook de eersten toch werden bij hunne handelwijze gedreven door het geloof in de uitnemendheid van hun godsdienst en Wet: zij mochten inderdaad veel, wat het Jodendom kenmerkend onderscheidde, wegredeneeren, zij beoogden niet anders, dan om wat zij van de vaderen geërfd hadden te vrijwaren tegen elken aanval en elke vernedering. Dat zij als Joden een eigenaardig godsdienstig karakter hadden te bewaren, dat Israël door zijnen godsdienst een eigenaardige zending in de wereld had te vervullen, dat was de overtuiging ook van die Joden, die in den vreemde zooveel bestanddeelen der Grieksche beschaving hadden opgenomen in hoofd en hart.

De Joodsche dichter van een deel der Sibyllijnsche liederen moge aan heidensche Sibyllen de gave der inspiratie toeschrijven en aan Zeus en andere tot menschen gemaakte Grieksche goden een plaats aanwijzen nevens de Bijbelsche aartsvaders, hij twijfelt toch geen oogenblik, of zijn volk is het volk van den grooten God, dat alle stervelingen leert goed te leven. Van denzelfden geest zijn de door O. besproken geschriften: „het Boek der Wijsheid", „over de heerschappij der rede" en andere, die alle getuigenis geven, dat hunne schrijvers, wat zij ook van Grieksche dichters en wijsgeeren hebben overgenomen, toch gevoelen iets te hebben, dat zij ook voor het beste van het heidendom niet willen ruilen.

Maar vooral de bekende Filo trekt onze aandacht: deze man, in zoo menig opzicht door de geschriften der Grieken gevormd, die zoovele Grieksche denkbeelden en voorstellingen in de gods-

dienstige schriften zijns volks weet in te leggen, verwacht toch zoo zeker „dat alle menschen eens de Joodsche wetten zullen eeren", verklaart zoo plechtig dat „Israël onder alle volken alleen bestemd is als priester God te dienen", enz. Waarlijk, bij de beschouwing van het Jodendom in den vreemde treft ons niet dit in de eerste plaats, dat onder den invloed der Grieksche beschaving enkelen, als een Tiberius Alexander, aan het Joodsche geloof ontrouw werden, maar vooral dit opmerkenswaardige verschijnsel, dat ernstige, geleerde, wijsgeerige mannen als Filo en anderen, niettegenstaande allen invloed, dien zij van Grieksche kunst en wijsbegeerte ondervonden, niettegenstaande alles wat zij daarvan overnamen en beaamden, toch geen oogenblik aan hunnen godsdienst vertwijfelden en liever allerlei middelen uitdachten om wat ze van elders hadden overgenomen in den mond te leggen van Mozes en de profeten, dan zich te laten schokken in hunne overtuiging aangaande de alles te bovengaande voortreffelijkheid van hun geloof en hun Wet.

Naar mijn inzien heeft Dr. Oort in het werk, dat ons bezighoudt, op alleszins voortreffelijke wijze ons het Joodsche volk leeren kennen in de laatste eeuwen van zijn bestaan. Hoe dat volk zijn eigenaardig godsdienstig karakter wilde handhaven, wordt ons duidelijk in het licht gesteld, zoowel waar wij in Palestina als in den vreemde verplaatst worden, hetzij ons de Joodsche schriftgeleerden van Jeruzalem of de Joodsche wijsgeeren van Alexandrië voor oogen worden gesteld. Toch rijst, als ik mij rekenschap tracht te geven van den totaal-indruk, dien deze geschiedenis naar de beschrijving van Dr. Oort op ons maakt, deze vraag bij mij op: wordt in dit werk het streven van het Jodendom om zijn eigenaardig godsdienstig karakter in alle omstandigheden te handhaven, wel genoeg gewaardeerd? Als vanzelf toch dringt zich de vraag aan ons op: wat was er dan in dien godsdienst, dat zoo aan de religieuse behoeften zijner belijders voldeed, dat zij uit naam van dien godsdienst de minachting, de vervolging der heidenen trotseerden, zich op allerlei wijzen meenden te moeten afzonderen van anderen, dat zij zelfs, waar zij van de waarheid of schoonheid

van vreemde denkbeelden en voorstellingen overtuigd werden, tot de conclusie moesten komen, dat dan ook dat vreemde een bestanddeel van hunne Wet, een uitvloeisel van hunnen godsdienst moest zijn? Is dat het kenmerkende van de geschiedenis der Joden in dezen tijd, dat zij zoo volhardend er naar streefden om in den godsdienst hun eigenaardig karakter te bewaren, dan moet die godsdienst een macht van groote beteekenis zijn geweest, een bron van troost en kracht, die als zoodanig gewaardeerd moet worden. Doch wat blijft er eigenlijk na de critiek van Dr. Oort van over? Wat de uitwendige godsdienstige gebruiken, tempel- en offerdienst betreft, daarvan verklaart de schrijver, volkomen terecht, dat deze eigenlijk met het Jodendom zeer los samenhangen: voor de waardeering van het godsdienstig gehalte van het Jodendom in dezen tijd kan de kennis hiervan dus weinig baten. Zelfs als wij den dikwerf niet nutteloozen arbeid der schriftgeleerden op dit gebied in rekening brengen, vinden wij toch in den eerdienst der Joden volstrekt de verklaring niet van het feit, dat de Jood zoo ijverzuchtig zijn godsdienst meende te moeten bewaren. Wat de godsdienstige vormen, gebruiken en plechtigheden betreft, kan van het Jodendom slechts dit getuigd worden, dat het hierin toch altijd nog boven het heidendom stond (VII, bl. 208 en 209). — Was dan de groote invloed, welken de Joodsche godsdienst op zijne belijders had, het gevolg van zijn zedelijke voortreffelijkheid? Maar op onwederlegbare wijze toont de schrijver in de twee laatste hoofdstukken van Deel VII aan, dat de wettelijkheid, waardoor die godsdienst zich onderscheidde, een zeer nadeeligen invloed had op het karakter zijner belijders: niet slechts dat daardoor een uitwendige reinheid boven reinheid van zeden gesteld werd, maar de wettische richting leidde er tevens toe, om het zedelijk oordeel in de war te brengen en den zin voor recht en waarheid te bederven. Al heeft dus deze godsdienst, zooals Dr. Oort (VII, bl. 225 verv.) zegt, zijne belijders voor verwildering en Grieksche zedeloosheid bewaard en door middel van de schrift een zeker zedelijk ideaal hun voor oogen gehouden, toch kan de groote invloed van dien godsdienst ook uit zijn zedelijk gehalte geenszins verklaard worden. — Dien grooten invloed heeft hij m. i. uitsluitend te danken aan zijn

beginsel, aan het geloof, dat Israël het uitverkoren volk was, niet meer van Jahwe den volksgod, maar van Jahwe, den Almachtigen Schepper en Bestuurder van hemel en aarde. Op de waardeering nu van dit beginsel komt het aan. Het spreekt vanzelf, dat Prof. Oort dit beginsel in zijn werk ter sprake brengt (VII, bl. 237 en 238); dat geloof wordt zelfs gezegd in volkomen overeenstemming te zijn met het fier en heilzaam gevoel van eigenwaarde, dat onder lijden en verguizing voor bezwijken bewaart en dat den Jood de kracht gaf zich zijn godsdienst niet te schamen, maar overal zijn eigen kleuren te laten zien. Doch van hoeveel waardeering deze woorden ook getuigen, naar mijn oordeel wordt alzoo de religieuse waarde van dit geloof niet genoeg gewaardeerd. En een echt religieuse kern ligt er in dit beginsel toch wel degelijk, de overtuiging nl. van door God gekend en geroepen te zijn. Dat geloof, dat Israël, hoe klein en nietsbeteekenend schijnbaar, door den God van hemel en aarde tot een groote bestemming geroepen was, dat geloof is der Joden kracht geweest, daardoor is hun individualiteit niet ondergegaan in den maalstroom der groote wereldgebeurtenissen, daardoor zijn ze aan zichzelf en hun toekomst blijven gelooven, ook waar alles verloren scheen. Dat het Jodendom die groote religieuse waarheid slechts kende in een gebrekkigen vorm en geloofde in een roeping van Israël *met uitsluiting van anderen*, in een goddelijke roeping, die niet tegelijk een roeping was tot een zedelijk ideaal, dat was zijn zwakheid, de bron van allerlei teleurstelling, kleingeestigheid en ijdele verwachtingen. Nu komt het mij voor, dat Dr. Oort te uitsluitend den schaduwkant van dit godsdienstig beginsel in het oog doet vallen — waar hij dit principe bespreekt is het, om daaruit 's volks geestelijken hoogmoed, zijn haat en minachting voor anderen te verklaren, om het aan te wijzen als de oorzaak van dweepzucht en werkeloos vertrouwen (VIII, bl. 11 en 12); het had, m. i. meer ook gewaardeerd moeten worden als een bron van bezieling, volharding, vertrouwen en moed. Zooals O. bij het bespreken van de engelenleer in dit tijdvak (VII, bl. 183 en 184) zoo uitstekend aantoont, dat deze leer in zeer gebrekkige vormen een echt religieuse idee vertegenwoordigde, die haar dierbaar maakte aan het God zoekende hart, zoo had

m. i. ook aangetoond moeten worden, hoe het beginsel van Israëls godsdienstig leven in dezen tijd, bij al wat het gebrekkigs en kleingeestigs had, toch een kern in zich bevatte van blijvende religieuse waarde, en dat die kern de bron was van al datgene, wat wij in het Israël der laatste eeuwen eerbiedigen en bewonderen. — Naar mijn oordeel zal de eindindruk, die ten slotte bij menigen. lezer van het werk van Dr. Oort overblijft, deze zijn: de godsdienst is der Joden ongeluk, hun zwakheid geweest; deze was niet alleen de oorzaak van de verachting, die zij oogstten in de wereld, van de dweepzucht, die hen ten verderve bracht, mâar ook van het bederf van hun zedelijk karakter. Die indruk moge juist zijn, maar, mij dunkt, daarbij had de lezer nog een anderen indruk moeten ontvangen, nl. dezen: het religieus beginsel, dat het Jodendom beheerschte, was in den grond een waar en heilig beginsel — jammer, dat het niet, verbonden met een zedelijk ideaal, in een anderen, reineren vorm zich heeft doen gelden! En als de schrijver aan 't slot van zijn werk den wensch uitspreekt, dat Israël met bewaring van zijn *zedelijk* gehalte, zijn vormelijkheid en den waan van Gods uitverkoren volk te zijn kon laten varen, dan zou ik willen vragen: heeft het volk, waarvan Martineau [1]) terecht zegt, dat het „door den nadruk op de gemeenschap tusschen God en den mensch te leggen, niet ten onder te brengen was", geen enkel *religieus* beginsel te bewaren? Ik zou dien wensch zóó willen formuleeren, dat Israël, met behoud van zijn echt religieus beginsel, den gebrekkigen exclusieven vorm kon laten varen, om door dat beginsel zich te laten bezielen in het streven naar een zedelijk ideaal.

Daar is een feit, dat m. i. vooral had geëischt, dat de echt religieuse kern van den Joodschen godsdienst meer op den voorgrond had gestaan. Dat feit is het ontstaan van het Christendom in dezen tijd onder dit volk. Daar moeten toch aanknoopingspunten bestaan tusschen het Jodendom en het Evangelie; al wordt door Oort (VIII, bl. 161) terecht gewezen op het principiëele verschil tusschen Hillel en Jezus, de vraag is toch gerechtvaardigd: hoe is het te verklaren, dat

1) *Bibl. van Mod. Theol. en Letterk. Dl.* I, 1879, *bl.* 375.

een godsdienst als die van Jezus zou zijn geboren uit het Jodendom, als in dat Jodendom niet althans de kiemen lagen van zulk een hoogere religieuse ontwikkeling? Als in het Jodendom geen echt religieus gehalte te vinden is, dan blijft het ontstaan van het Christendom een raadsel of een wonder. Naar mijne meening is nu juist dat beginsel van het Jodendom: Israël staat in een bijzonder nauwe betrekking tot den wereldbestuurder, het aanknoopingspunt met het Evangelie; door Jezus' religieus genie, dat al het particularistische en tijdelijke uit dat beginsel uitmonsterde, werd het: elke menschenziel heeft voor den Almachtige waarde en beteekenis. Jezus heeft in de plaats van Israël den mensch gesteld en aan het religieuse beginsel tegelijk een zedelijken inhoud gegeven, zoodat het bij hem werd: het geloof aan een zedelijke bestemming voor ieder, op grond van de liefde Gods. Is deze opvatting niet geheel onjuist, dan had, meen ik, dat religieus beginsel, dat het Jodendom in zeer gebrekkigen vorm bezat, maar dat het Christendom gelouterd en gezuiverd van het Jodendom heeft overgenomen, een grooter waardeering in een geschiedenis van het Joodsche volk verdiend.

Ofschoon het hier aangekondigde werk als vervolg op „de Bijbel voor Jongelieden" voor het beschaafde publiek is bestemd, mag het toch in den vollen zin des woords een wetenschappelijk boek genoemd worden. Welk een bronnenstudie toch heeft er vooraf moeten gaan aan het schrijven van dit werk. Terwijl voor de uitwendige geschiedenis van dit tijdvak natuurlijk vooral Flavius Jozefus en de boeken der Makkabeën geraadpleegd zijn, heeft Dr. Oort vooral ook werk gemaakt van het bestudeeren der gelijktijdige litteratuur, om daardoor het streven en denken der Joden in verschillende tijdsomstandigheden als uit de stukken zelve toe te lichten; en als we dan bovendien letten op de aanzienlijke gedeelten van den Talmud, met name de Misjna, die hier door den schrijver gebruikt zijn om ons den arbeid der schriftgeleerden en het godsdienstig-zedelijk leven des volks in bijzonderheden te leeren kennen, dan is het oordeel gerechtvaardigd, dat de auteur zijne taak ernstig heeft opgevat. Dat er van die ver-

schillende bronnen een kritisch gebruik is gemaakt, dat ze wetenschappelijk beoordeeld en geordend zijn, behoeft, waar we spreken over een werk van Dr. Oort, wel niet verzekerd te worden. Maar wel wensch ik er op te wijzen, hoe een werk als dit, waarin uit den aard der zaak geen kritische vraagstukken worden behandeld, maar waaraan een echt kritische behandeling der bronnen ten grondslag ligt, uitnemend geschikt is om ook voor het beschaafde publiek de waarde en het goed recht der kritiek in 't licht te stellen. Meer dan één litterarisch produkt uit dit tijdvak krijgt eerst, waar het in den door de kritiek hem aangewezen tijd geplaatst wordt, in waarheid leven en beteekenis; menig geschrift, op zich zelf dor en smakeloos en ongenietbaar, ontvangt eerst daar, waar het in de lijst van zijn tijd wordt geplaatst, een eigen karakter, terwijl het tegelijk een zeer gewenscht licht doet opgaan over den tijd, waartoe het behoort. Ik wijs daartoe op de wijze, waarop Dr. Oort het boek Daniël laat optreden als getuige van wat er omging in 't gemoed der Joden, toen de vrijheidskrijg was uitgebarsten (VII, bl. 85 vv.), op de goede diensten, die het boek Henoch bewijst om ons op de hoogte te stellen van het godsdienstig leven der Joden onder Johannes Hyrkanus (VII, bl. 144—150). Wat krijgen onder de hand van onzen schrijver het Boek der Jubileën en het boek Judith een actueele beteekenis, als zij, als zeloten-boeken ons voorgesteld, ons een blik doen slaan in de gemoedsstemming der Joodsche ijveraars in de laatste jaren voor Jeruzalems val! Zoo zouden we nog kunnen wijzen op het uitstekend gebruik, dat voor de geschiedenis gemaakt wordt van menigen Bijbelschen Psalm, van het boek der Psalmen van Salomo, van de Sibyllijnen, van 3 en 4 Makk. — maar genoeg om de bewering toetelichten, dat de historiebeschrijving van Dr. Oort niet slechts geschikt is, om het beschaafde publiek van het recht en de waarde der letterkundige kritiek te overtuigen, maar tevens is als de proef op de som, waardoor de juistheid van menig kritisch resultaat gewaarborgd wordt.

Daarbij verstaat nu Dr. Oort de kunst om de resultaten eener zeer ernstige bronnenstudie mede te deelen in een zeer aangenamen vorm. De lezer bemerkt niets van de groote moeite, die aan het voorbereidend wetenschappelijk onderzoek verbon-

den is: terwijl hij dankbaar de waarde van wetenschappelijk kritisch onderzoek der bronnen leert waardeeren, wordt geen oogenblik van hem gevergd van den dikwerf moeitevollen en dorren arbeid der kritiek getuige te zijn. Dit springt misschien nergens meer in het oog dan waar in de 2de afd. van dl. VII het godsdienstig leven der Joden behandeld wordt. Als we, voor we ons tot de lezing daarvan zetten, herinnerd worden, dat ons hier grootendeels zal worden gegeven wat de auteur van dat godsdienstig leven in de geschriften der latere Joodsche wetgeleerden, met name in de Misjna, vond, dan bereiden we ons voor op een eenigszins droge lektuur. Doch onze vrees wordt beschaamd. Hoe boeiend is reeds dadelijk in het eerste hoofdstuk, dat over den tempeldienst handelt, de beschrijving van de priesters in het heiligdom op verschillende dagen van 't jaar; hoe schilderachtig worden ons het brengen der eerstelingen en de houtleverantiën voor oogen gesteld! Men leze verder (bl. 194—196) de beschrijving en de geschiedenis van den Nieuwjaarsdag op 1 Tisri, die van de chanukka-dagen enz. en men zal erkennen, dat Dr. Oort prettig en onderhoudend te vertellen weet. Zelfs onderwerpen, zoo dor en droog mogelijk, als die over de „Reinheid", over „eeden en geloften" (bl. 269 verv.) worden besproken op een wijze, die aan duidelijkheid en aantrekkelijkheid m. i. niets te wenschen overlaat.

———

Het spreekt vanzelf, dat de erkenning van het wetenschappelijk karakter dezer geschiedenis verschil van opinie over bijzondere punten geenszins buitensluit. Zoo heb ik reeds vroeger in ditzelfde Tijdschrift mijn bedenkingen uitgesproken tegen de wijze, waarop het 2de Boek der Makkabeeën door Dr. Oort in dit werk gebruikt wordt [1]: terwijl hij dit boek voor een deel althans nog heeft aangenomen als een bron, waaruit verschillende feiten geconstateerd kunnen worden, heb ik trachten aan te toonen, dat het als kenbron voor den tijd, waarover het handelt, geen de minste waarde heeft, door welk resultaat de gebeurtenissen, die in het hoofdstuk „de Uitbarsting" getiteld behandeld worden, in menig opzicht een gansch ander aanzien krijgen. Onder verwijzing naar het vroeger door mij geschre-

1) 12de Jaarg. bl. 491.

vene, wensch ik hier nog op enkele, schoon ondergeschikte, zaken kortelijk de aandacht te vestigen.

De eerste betreft de stichting van den tempel op Gerizim. Dr. Oort verhaalt deze gebeurtenis (VII, bl. 13 vv.) geheel overeenkomstig het door Jozefus (Oudh. XI, 8 § 2) medegedeelde; alleen in de tijdsbepaling wijkt hij, en dat met volle recht, van zijn zegsman af. Hij verhaalt dat Sanballat voor den weggejaagden Joodschen priester Manasse, die zijn schoonzoon geworden was, een tempel bouwde op den Gerizim en dezen zijnen schoonzoon daarvan hoogepriester maakte. Volgt Dr. Oort in dezen Jozefus terecht? Ik betwijfel zeer of deze geschiedschrijver wel vertrouwen verdient, waar hij de verbanning van den Joodschen priester in verband brengt met de stichting van dien tempel. Vooreerst wordt, zooals O. ook opmerkt, in het boek Nehemia (XIII: 28) alleen medegedeeld, dat de zoon van Eljasib den hoogepriester verbannen werd, omdat hij met een dochter van Sanballat gehuwd was; deze schrijver geeft ook in de verte niet te kennen, dat dit voorval de stichting van den tempel op Gerizim ten gevolge zou hebben gehad. In het boek Nehemia komt verder die Sanballat meermalen voor en wordt gewoonlijk aangeduid als „de Horoniet" (II: 10, 19, IV : 1 (7), XIII : 28), d. w. z. dat hij afkomstig was van Horonaïm in Moab; in overeenstemming daarmede wordt hij telkens opgenoemd in gezelschap van Tobia den Ammoniet, Gesem den Arabier; zoodat wij dezen Sanballat ons moeten denken als een Overjordaansch stamhoofd. Maar dan schijnt het zeer vreemd, dat deze Sanballat, de Horoniet, een tempel zou hebben gesticht in 't land der Samaritanen (het Neh. III : 34 (St. vert. IV : 2) voorkomende „heir van Samaria" heeft al het voorkomen van een glosse). En eindelijk schijnt Jozefus, waar hij over de Samaritanen handelt, geenszins best te vertrouwen te zijn. Terwijl volgens Ezra IV de Samaritanen terstond zich aanmelden bij Zerubbabel met verzoek om meetebouwen aan den tempel en eerst, als zij door de weigering der Joden verbitterd zijn, hen tegenwerken; terwijl dus volgens dit bericht de Samaritanen werkelijk uit een zeker gemeenschapsgevoel zich tot de Joden wenden, komen zij bij Jozefus in een gansch ander licht voor. Deze deelt ook hetzelfde mede, wat Ezra IV verhaald wordt, maar hij plaatst

dit voorval veel later onder Darius, toen de tempelbouw, na een staking van vele jaren, eindelijk weer beginnen mocht (XI, 4 § 3 en 4). Doch nu had Jozefus vroeger (XI, 2 § 1) gemeld, dat, toen de tempelbouw onder Cyrus begon, de Kuteërs (zoo noemt hij de Samaritanen met onmiskenbare verachting), zonder in eenig opzicht door de Joden te zijn afgewezen, den herbouw van stad en tempel hadden weten te verhinderen. Waren deze vijandelijkheden voorafgegaan, dan kan het verzoek om meetebouwen, waarmede de Samaritanen volgens Jozefus eerst later aankwamen, onmogelijk anders worden beschouwd dan als huichelarij; dan verschijnen de Samaritanen in hun verhouding tot den tempelbouw bij Jozefus in een gansch ander licht dan bij Ezra. Volgens Ezra stellen de Samaritanen er werkelijk prijs op om een tempel te hebben, een tempel voor Jahwe; volgens Jozefus zijn ze niets dan een troep heidenen, die wel belangstelling in den tempelbouw veinzen, maar met die geveinsde belangstelling niets anders bedoelen dan de vernedering van Israël. Als wij, de beschrijving van Ezra in gedachten hebbende, de verdere geschiedenis lezen, zijn we volstrekt niet verbaasd in het land der Samaritanen straks een Jahwe-tempel aantetreffen, want wij herinneren ons, dat zij, zich met de Joden verwant gevoelende, getoond hadden eenigen prijs te stellen op zulk een tempel: wat natuurlijker, dan dat zij, door dezen afgewezen, zelven een tempel gingen bouwen? Maar, als wij de geschiedenis van den herbouw van Jeruzalems tempel bij Jozefus hebben gelezen en wij ontmoeten dan later een tempel in het land van die Kuteërs, dan vragen wij: hoe kwamen die heidenen, die kolonisten van Salmanassar, die wij juist hebben leeren kennen als van huis uit aan den dienst van Jahwe vijandig, hoe kwamen zij aan zulk een Jahwe-tempel in hun land? Dezen indruk, meen ik, heeft Jozefus werkelijk aan zijne lezers willen geven, maar nu moest hij dan ook die vraag beantwoorden en een reden zoeken voor dat raadselachtige feit, dat er een tempel op den Gerizim stond; hij moest verklaren, hoe die heidenen kwamen aan een Jahwe-tempel, aan een eeredienst, waarop slechts de Joden recht hadden en tevens moest hij de priesterschap van dien tempel brandmerken en haar een smet aanwrijven. En nu wist Jozefus niet beter te doen, dan dien tempelbouw te verklaren uit het

bekende feit, dat een hoogepriesters-zoon uit Jeruzalem met een dochter van Sanballat, den bekenden Overjordaanschen tegenpartijder der Joden, gehuwd en daarom door de Joden verbannen was. Waarom nu dit feit, in verband gebracht met den tempelbouw op Gerizim, door Jozefus van de dagen van Nehemia in den tijd van Darius Kodomannus verplaatst wordt? Waarschijnlijk om deze redenen: 1°. deden volgens Jozefus (XI, 5 § 4) in de dagen van Ezra en Nehemia *alle* priesters *vrijwillig* afstand van de vreemde vrouwen, en 2°. moest de tempel der Samaritanen, wat ouderdom betreft, zoover mogelijk bij dien van Jeruzalem achterstaan. Maar hoe dit zij, in elk geval schijnt het mij raadzaam toe in dezen Jozefus niet te volgen en niet met hem mede te gaan, waar hij de stichting van den tempel op Gerizim in verband brengt met de verbanning van den schoonzoon van Sanballat.

Het tweede punt, waarbij ik wensch stil te staan, is de stichting van den Oniastempel in Egypte. Ook in de voorstelling van deze gebeurtenis meen ik dat Dr. Oort zich te veel laat leiden door Jozefus, den Jozefus der Oudheden wel te verstaan. Wat toch is het geval? Volgens Jozefus (Oudh. XIII, 3) is de stichter van den Oniastempel Onias, zoon van Onias ben Simon, doch in een zijner andere geschriften (J. Oorl. VII, 10 § 2 en 3) noemt hij als zoodanig Onias, Simons zoon, den hoogepriester van Jeruzalem, die voor Antiochus naar Egypte gevlucht was. Dr. Oort volgt, zooals gewoonlijk gedaan wordt, den Jozefus der Oudheden en onderstelt dat de voorstelling van het andere geschrift gevolg is van onnauwkeurigheid. M. i. ten onrechte. Want welke was de reden, waarom Jozefus in het later geschreven Boek der Oudheden zijn vroegere voorstelling van deze zaak wijzigde? Geen andere dan deze, dat hij nu gebruik maakte van 2 Makk., welk geschrift hij bij het schrijven van den J. Oorl. niet voor oogen schijnt gehad te hebben. In zijn eerste geschrift (J. Oorl. I, 1 § 1) had Jozefus verhaald, dat er in Jeruzalem vóór het uitbreken van den vrijheidskrijg strijd was over de regeering en wel tusschen de b'né Tobia en den hoogepriester Onias, welke strijd den eersten aanleiding gaf de hulp in te roepen van Antiochus Epifanes, waarna Onias genoodzaakt werd naar Egypte te vluch-

ten. Nu is in Oudheden deze voorstelling der gebeurtenissen onder den invloed van 2 Makk. aldus gewijzigd: de b'né Tobía zijn de bondgenooten van Menelaüs en de hoogepriester, tegen wien zij zich verzetten is Jason, de uit 2 Makk. bekende broeder van Onias. Daar 2 Makk. uitdrukkelijk leerde, dat de hoogepriester Onias niet in Egypte, maar bij Antiochië, werwaarts hij was uitgeweken, gestorven was, daar dit boek verder berichtte, dat niet Onias, maar Jason (2 M. V : 8) naar Egypte was uitgeworpen, komt Jozefus, na met deze voorstelling van de zaak kennis gemaakt te hebben, in verlegenheid: hij laat nu in den hoogepriesterlijken strijd in Jeruzalem Jason de plaats van Onias innemen, maar voor de stichting van den Oniastempel, dien hij natuurlijk aan Jason niet kon toeschrijven, ziet hij zich genoodzaakt eenen Onias IV aantenemen, die als zoon des Jeruzalemschen hoogepriesters nu de Egyptische tempelstichter wordt. Het kan zijn, dat reeds de schrijver van 2 Makk., om de schande van de stichting van den Oniastempel aftewenden van het hoofd van den vooral later zoo hoogvereerden Onias, opzettelijk zijn strijd met de B'né Tobia en zijn vlucht naar Egypte op Jason overdroeg, maar in elk geval hebben wij de voorstelling, welke dit boek geeft van den strijd om het hoogepriesterschap en van de daarmee samenhangende gebeurtenissen, en dus ook het daarnaar gewijzigde bericht van Jozefus over dien strijd en de daarop gevolgde stichting van den Oniastempel als onhistorisch af te wijzen. De tempelstichter is niemand anders dan de hoogepriester Onias III zelf. Is deze opvatting de juiste, dan volgt daaruit, dat Onias III een andere politiek volgde dan zijn vader Simon. Had deze laatste zich vóór Syrië tegen Egypte en daarmede vóór de Syrisch-gezinde priesters, de b'né Tobía, en daarom tegen Hyrkanus ben Jozef verklaard — Onias verzette zich tegen de b'né Tobia en tegen de Syrische overheersching. Daar Onias zich evenwel door de stichting van den tempel in Oniasland onmogelijk had gemaakt in Jeruzalem en Alkimus, waarschijnlijk van de familie der b'né Tobia, evenals deze te veel op de hand van de Syriërs was, werd in de verwarring van den vrijheidskrijg de kans schoon voor de familie der Hasmoneën om de hoogepriesterlijke waardigheid voor zich te bemachtigen.

Eindelijk wensch ik nog te vragen: heeft Dr. Oort terecht Jozefus onvoorwaardelijk gevolgd, waar deze schrijver ons in zake de huiselijke twisten tusschen Herodes en Mariamne tot twee keeren toe bijna hetzelfde mededeelt (VIII, bl. 121—125)? In Oudheden (XV, 3) lezen we, dat Herodes, bij zijn reis naar Laodicea, waar hij zich voor Antonius moest verantwoorden, aan zijn zwager Jozef den last opdroeg Mariamne te dooden, in geval hij van zijne reis niet mocht terugkomen. Jozef openbaarde in Herodes' afwezigheid dezen hem opgedragen last aan Mariamne, die daarover ten hoogste gebelgd was. Bij de terugkomst des konings werd Jozef bij Herodes beschuldigd van ongeoorloofde verstandhouding met Mariamne, doch Herodes sloeg aan deze beschuldiging geen geloof, totdat kort daarna Mariamne zelve zijn onmenschelijk bevel ten haren opzichte hem herinnerde: toen werd de koning woedend en liet zijn zwager Jozef, die het geheim haar medegedeeld had, onverwijld ter dood brengen. Dit gebeurde 34 v. C. — Doch nu verhaalt Jozefus verder het volgende: Na den slag bij Actium ging Herodes naar Rhodus om zijn opwachting te maken bij Octavianus. Vóór zijn vertrek had hij Mariamne en haar moeder onder toezicht gesteld van eenen schatmeester Jozef en van den Itureër Soëmus. Hetzelfde gebod als vroeger aan Salome's echtgenoot werd nu aan deze mannen gegeven. Maar ook nu verried Soëmus zijn geheimen last aan Mariamne. Bij 's konings terugkeer werd Soëmus, toen de zaak was uitgekomen (XV. 7 § 4), van geheime verstandhouding met Mariamne verdacht en ter dood gebracht. Mariamne zelve onderging door 's konings argwaan eerlang hetzelfde lot (29 v. C.).

Die beide berichten gelijken te zeer op elkander, om niet het vermoeden van een duplicaat te doen ontstaan. In beide berichten treffen we aan 1°) hetzelfde bevel van Herodes, 2°) het verraden van het geheim aan Mariamne, 3°) de beschuldiging van geheime verstandhouding met Herodes' vrouw, waarvan de bewakers op grond van het verraden van hun geheim verdacht worden, 4°) beide keeren worden de bewakers ter dood gebracht, 5°) beide keeren wordt Mariamne ter bewaking toevertrouwd aan iemand, die Jozef heet. Ten slotte voegen we hier nog bij, dat in het tweede bericht de gesnedene van Mariamne aan Herodes verklaart, dat de haat zijner

vrouw tegen hem ontstaan is door de mededeeling van Soëmus, door welke verklaring eigenlijk het eerste verhaal geheel genegeerd wordt, daar volgens dat eerste bericht Mariamne's haat tegen haar echtgenoot reeds door de onthullingen van Jozef was opgewekt.

De vraag is nu: welk van die beide berichten is de copie van het ander? Daartoe moet ons op weg helpen wat we lezen J. Oorl. I. 22 § 4. Volgens deze bron zou het in Oudh. tot twee keeren toe verhaalde slechts eens zijn voorgevallen en wel naar aanleiding van Herodes' reis naar Antonius onder de in het eerste bericht van Oudh. medegedeelde omstandigheden — maar met dat gevolg, dat Mariamne reeds toen tegelijk met Herodes' zwager Jozef zou zijn ter dood gebracht. Dit bericht versterkt ons in het vermoeden, dat we in Oudh. twee berichten hebben, die terugwijzen naar hetzelfde feit, maar ook dit bericht kunnen wij maar niet zoo voetstoots aannemen, om reden, dat het niet wel aangaat, Mariamne's dood kort na Herodes' terugkomst van Laodicea (34 v. C.) te stellen, daar zij, in 37 v. C. met Herodes in 't huwelijk getreden, moeder van vijf kinderen geworden is. Wij kunnen dit bericht, zooals het daar ligt, ook niet aannemen, door het eenvoudig te verplaatsen in den tijd van Herodes' reis naar Rhodus, alleen met verandering van de chronologie zonder meer. Want dan maakt de dood van Jozef bezwaar: deze toch moet vroeger dan het jaar 29 v. C. zijn ter dood gebracht, daar Salome's tweede man Kostobar, nà zijn huwelijk met Jozefs weduwe, gezegd wordt Iduméa aan Cleopatra te hebben willen brengen. De dood van Jozef moet dus vroeger dan die van Mariamne gesteld worden — de vraag is maar of de reden van den dood van dezen Jozef in de verschillende berichten met juistheid wordt opgegeven?

Naar mijn oordeel heeft de dood van Herodes' zwager een andere aanleiding gehad. Immers, als wij het eerste bericht in Oudheden nog eens overlezen, dan bemerken we, dat daar eigenlijk een ander verhaal doorheenloopt, nl. dit: toen Herodes te Laodicea bij Antonius vertoefde, was Herodes' zwager Jozef zoolang als bestuurder over zijn koninkrijk aangesteld en zeer in gunst vooral bij Mariamne's moeder, de Hasmoneesche Alexandra; toen nu de mare in Jeruzalem zich

verspreidde, dat Herodes door Antonius omgebracht was, zocht Alexandra Jozef te bewegen zich met haar en Mariamne onder de bescherming te stellen van de Romeinen, in 't vertrouwen dat Antonius, als hij Mariamne zag, haar begunstigen en op den troon plaatsen zou. Bij de terugkomst des konings evenwel werd hem dit plan van Alexandra en Jozef door Salome bekend gemaakt. Het is m. i. geenszins onwaarschijnlijk dat Herodes, hierin een soort van verraad ziende, zijn zwager Jozef daarvoor met het leven heeft laten boeten. Mij dunkt — alle verschijnselen, die zich hier voordoen, komen zoo tot hun recht: wij onderstellen dan, dat Jozefs dood, gevolg van zijn luisteren naar Alexandra's raad, kort na Herodes' verblijf te Laodicea door den koning bevolen werd, en verder, dat de geheime last om Mariamne in zekere omstandigheden te vermoorden en het openbaren van dat geheim met al zijne gevolgen heeft plaats gehad tijdens en na de reis van Herodes naar Octavianus. — In elk geval schijnt het niet goed te keuren, het duplicaat, waaraan Jozefus in zijne Oudheden zich schuldig maakt, in de geschiedenis over te nemen.

Zoo zou misschien nog wel hier en daar op de vertrouwbaarheid van Jozefus zijn af te dingen en de voorstelling der gebeurtenissen eenigszins gewijzigd moeten worden. Doch deze zaken zijn van ondergeschikt belang. Intusschen, dit is zeker, dat Prof. Oort door zijn Laatste Eeuwen van Israëls volksbestaan onze letterkunde heeft verrijkt met een werk, dat niet slechts getuigt van ernstige studie en wetenschappelijken zin, maar tevens van veel talent en smaak en meesterschap over den vorm.

Ik eindig met de vermelding, dat achter de beide deelen zeer uitvoerige inhoudsopgaven worden aangetroffen, benevens een register der besproken plaatsen uit Bijbelsche en apocriefe geschriften en een lijstje, dat een zeer gemakkelijk overzicht geeft van de uitgebreide familie van Herodes.

Barendrecht. W. H. Kosters.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Een viertal tijdschriften wensch ik te bespreken.

In de *Quarterly Statements* van het *Palestine Exploration Fund* jaarg. 1879 staan een paar onderhoudende stukken van Mrs. Finn over „The fellahheen of Palestine", waarin zij vele aardige en belangrijke dingen verhaalt over hunne zeden en gebruiken, o. a. over de bloedlossing; over de heiligheid van het toevertrouwd goed, te opmerkelijker omdat de meeste fellah's groote leugenaars en dieven zijn; over hun onkunde, gewoonlijk aan groote domheid gepaard, enz. Behalve deze opstellen en een zeer lezenswaard stuk van C. R. Conder „The present condition of Palestine", uit de *Jewish Chronicle* overgenomen, krijgen wij niet veel belangrijks. Vertaalde verhandelingen uit het tijdschrift der Duitsche zustervereeniging en talrijke discussiën over de identifiëering van Bijbelsche namen, door Birch, Henderson, Conder en anderen, nemen de overige plaats grootendeels in, en deze pogingen om de ligging van oude plaatsen terug te vinden zijn wel eens min gelukkig, omdat die geleerden aan de letter der Schrift hangen. Dat de inhoud der *Statements* weinig belangrijks geeft, is natuurlijk. De Vereeniging heeft hare beste krachten noodig voor de uitgaaf der „Survey" de groote kaart van W. Palestina met bijbehoorende teekeningen, lijsten en memories. De kaart is gereed, maar de uitgaaf wacht op de voleindiging van het drukwerk. Het geheel kost veel geld en zal den inschrijvers voor twaalf pond geleverd worden. Alleen van de kaart zal later een goedkooper uitgaaf worden bezorgd. Daar de inkomsten van het Fund, o. a. door de verflauwde belangstelling, nu er geen expeditie meer in Palestina werkzaam is, in 1878 duizend pond minder waren dan

in 1877, kan de expeditie naar Galilea niet vertrekken, voordat er het noodige geld voor gevonden is. Dit zal wel niet spoedig het geval zijn, daar de Amerikaansche gelijknamige *Society* te gronde is gegaan en haar papieren, d. i. de opneming van Oost-Palestina, in handen der Engelsche vereeniging heeft gesteld, welke zich nu natuurlijk geroepen voelt, ook de kaart van O. Palestina op dezelfde schaal als van het westelijk deel te bezorgen.

De „Deutsche Palestina-Verein" heeft de handen niet zoo gebonden. Haar *Zeitschrift* bevat veel belangrijks. In Band I wordt een verhaal van de „Pilgerfahrt des Herzogs Friedrich II von Liegnitz u. die Descriptio Domini von Philippus de Aversa", in den jare 1507 ondernomen, uitgegeven. Wie nog genegen mocht zijn, aan de bewaring van traditiën over heilige plaatsen in Palestina door monniken en pelgrims eenige waarde te hechten, kan door het lezen van zulk eene proeve van onbegrijpelijke lichtgeloovigheid hiervan voorgoed genezen worden. — Een zeer verdienstelijk medewerker heeft de „Verein" in den kundigen „Baurath" C. Schick, te Jeruzalem. Zeer belangrijk is vooral zijn stuk over de waterleidingen te Jeruzalem, door een keurige kaart opgehelderd. Tegen des schrijvers hypothesen omtrent den tijd, waarin de verschillende leidingen gemaakt zijn, vond reeds de Redactie zich geroepen protest aan te teekenen. Terecht. De gevolgtrekking, S. 163, gemaakt: „Die Anlage der oberen Leitung erheischte mehr Kunstfertigkeit u. Kenntniss hydraulischer Gesetze als diejenige der unteren, u. *deshalb* bin ich geneigt, den König Salomo als ihren ursprünglichen Erbauer anzusehen; jedenfalls aber muss sie als die ältere betrachtet werden," is zeker verkeerd. Ik vermoed, dat Salomo noch aan de leiding, noch aan de naar hem genoemde vijvers eenig deel heeft gehad, en van kennis der hydraulische wetten was toen waarschijnlijk onder Israël geen sprake. Niet in deze en dergelijke redeneeringen ligt de waarde van het stuk, maar in de beschrijving der overblijfselen door den deskundige, die ons ook den grondslag van den zoogenaamden „Davidstoren" te Jeruzalem nauwkeurig teekende.

Omdat zulk eene nauwkeurige beschrijving ontbreekt, heeft daarentegen de verhandeling van Baron von Alten: „Die Antonia

und ihre Umgebungen" weinig waarde. Ja, in het kaartje, dat er bij is gevoegd, is één zeer bedenkelijke zaak; er wordt hier namelijk een nieuwe naam vermeld voor een dal en een muur, die eens zullen bestaan hebben. Tusschen den Tempelberg en de Antonia strekte zich oudtijds, volgens de hypothese van den schrijver, de „Kaphenata-Schlucht" uit. Niemand heeft zich te schamen, omdat hij dezen naam niet kent. „Kaphenata" komt in ééne, zeer corrupte, plaats van 1 Makk. (12 : 37) voor. Men weet niet, welk deel der stad hier zoo genoemd wordt; maar Hitzig heeft (*Gesch. Isr.* 447) het woord, waarvoor in de Syr. vert. Kassinata staat, ik weet niet op welken grond, door „gebroken hand (כַּף)" vertaald. Nu heet in 2 Sam. 18: 18 Absaloms gedenkteeken „de hand (יָד) van A.", en niet op de duidelijke mededeeling lettende, dat het monument nog tijdens den schrijver *jad-Absjalôm* heette, stelt von Alten, dat het volk het monument na Absaloms val „de gebroken hand" heeft genoemd, en daarnaar dat dal heette!!

In den tweeden jaargang, waarvan reeds drie afleveringen verschenen zijn, geeft dezelfde auteur een verhandeling over den Sion, waarin hij betoogt, dat deze naam eerst na Jeruzalems verovering door Titus aan den Z. W. heuvel gegeven is, terwijl daarvóór de tempelberg zoo heette. M. i. heeft hij hierin gelijk, althans indien men opklimt tot de Babylonische ballingschap; maar of vóór het exiel Sion de naam voor den tempelberg is geweest, kan betwijfeld worden. De uitdrukking „dochter Sions" voor de bevolking van Jeruzalem wordt aldus evenmin verklaard als 2 Sam 5 : 7. Zou het ook kunnen zijn, dat de uitdrukking: Jahwe woont in Sion, waarmee nog Am. 1 : 2 Jeruzalem bedoeld wordt, gemaakt heeft, dat gaandeweg, toen de Salomonische tempel de eenige wettige, in elk geval de bij uitstek heerlijke en geëerde, woonplaats van Jahwe werd, die naam aan den tempelberg is gegeven?

Onder meer zet prof. Socin zijne opgave der Palestina-literatuur voort en geeft hij eene nauwkeurig bewerkte lijst van alle plaatsen in de Paschalik van Jeruzalem.

Blijkbaar is het Tijdschrift in goede handen. De zaak waarvoor het ijvert verdient ook veel meer ondersteuning dan haar tot heden ten deel viel. Ons land is nog zeer schraal vertegen-

woordigd op de lijst der inteekenaars. Indien iemand de statuten ter inzage verlangt, gaarne zend ik ze hem toe.

In den 28sten jaargang van het *Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judenthums* komt niet veel voor, dat den meesten lezers van ons tijdschrift belang kan inboezemen. Het meerendeel wordt ingenomen door onderzoekingen over Talmudische onderwerpen en de geschiedenis van het latere Jodendom. De exegeten des O. V.s wijs ik op twee verhandelingen van den redacteur, prof. Grätz. De eene loopt over de praepositie בעד, waarmee men op zoo menige plaats verlegen zit. Dat haar grondbeteekenis „achter" is, wordt m. i. goed bewezen, al is het aan twijfel onderhevig, of השקף בעד החלון beduidt: „uit het venster liggen om uit te kijken"; kan de zegswijze niet beduiden: „uitkijken terwijl men achter het venster staat", vandaar „door het venster"? De andere bespreekt „de Halleluja- en Hallel-psalmen." De auteur maakt eenige scherpzinnige opmerkingen over het liturgisch gebruik van הללויה en tracht den tijd van het ontstaan der psalmen 115—136 te bepalen. Hij plaatst 115—118 in den tijd der tempelreiniging door Judas Maccabi, terecht naar het mij voorkomt, maar vreemd is het, dat Grätz nog gelooft, dat het *Chanukka*feest werkelijk is ingesteld tot herdenking van dit feit. Ps. 120—136 werd volgens hem in de nachten van het Loofhuttenfeest gezongen; want er staat ps. 134 : 1: „Prijst Jahwe, alle dienaren van Jahwe, die des nachts (letterlijk: in de nachten) in Jahwe's huis staat!" Het is mogelijk dat de verklaring juist is, al is zij als grond der tijdsbepaling zwak; de LXX toch voegt het woord bij het volgend vs.: „Heft 's nachts uwe handen naar het heiligdom op", wat ook een goeden zin geeft. Maar al zijn verklaring en tijdsbepaling juist, al werden zelfs inderdaad ps. 120—134 *hammaälôt*-liederen genoemd naar de vijftien trappen van het voorhof, waarop de Levieten in die nachten zongen — wat mij niet waarschijnlijk voorkomt — zeker is onwaar, wat Grätz hier opnieuw vertelt over den oorsprong der wateruitgieting op het feest. Het zij mij vergund, dit punt nader toe te lichten!

Grätz herhaalt bij deze gelegenheid, wat hij in zijne *Geschichte der Juden* [1]) had geleerd, dat koning Alexander

1) III [3], 473 f.

Jannai daarom door het volk in den tempel op het Loofhuttenfeest met citroenen geworpen is, dewijl hij met opzet de plechtige handeling van het wateruitgieten slordig had verricht, om haar te bespotten en alzoo openlijk tot het Sadduceïsme over te gaan. Van dien tijd af zou de meerdere of mindere waarde van dien actus een sjibbólet der partijen geworden zijn. Deze voorstelling is aangenomen o. a. door Derenbourg [1], Schürer [2]), Kuenen [3]), en dreigt dus gaandeweg als onbetwistbaar erkend te worden. Grätz steunt reeds op dien consensus: „Meine Combination ist von Derenbourg, Schürer und Anderen als historische Thatsache adoptirt worden" — dus bouwt hij er gerust op voort. Ten onrechte! Reeds heeft Wellhausen opgemerkt [4]), dat éen zoo'n verzuim onmogelijk de reden kan geweest zijn, waarom het volk tegen Alexander in oproer kwam. Daarenboven is de voorstelling, dat de koning door die verwaarloozing van het heilig gebruik openlijk de partij der Sadduceën koos, eene miskenning van de verhouding der partijen: Alexander was Sadduceër van geboorte. Maar wij moeten verder gaan. Vooreerst mist de combinatie der plaats in Jozefus met die in den Talmud, waarop Grätz's meening steunt, allen grond. Jozefus toch verhaalt [5]), dat het volk Jannai met citroenen wierp, toen hij bij het altaar stond om te offeren (θύειν); de waterlibatie nu wordt nooit een offer genoemd. Dan is het ook onjuist, dat de Misjna [6]) den man dien men met citroenen wierp een Sadduceër noemt; m. Sukka 4:9 staat: „(Bij het plengen) riep men den officiëerenden priester toe: Hoog uw hand! want eens had iemand (אחד) het water op zijn voeten gestort, waarop men hem met citroenen had geworpen." De „Sadduceër", waaruit Grätz besluit dat het Jannai is geweest, heeft eerst de Babli, en het is bekend, hoe onkritisch deze de termen „Sadduceër", „mîn", „epicureër" gebruikt. Wat Grätz er bijvoegt: de Tosefta voegt er bij, dat bij deze gelegenheid een der hoornen van het altaar afgebroken is, doet

1) *Essai sur l'hist.* 98 s.
2) *N. T. Zeitgesch.* 123.
3) *Godsd. v. Isr.* II, 361.
4) *Die Phar. u. die Sadd.* 96.
5) *Oudh.* XIII, 13 § 5.
6) Zoo zegt Grätz in *Monatss.* 246, in *Gesch.* sprak hij van Talmud.

niets ter zake, en de Jerusjalmi [1]) geeft hiervoor een andere aanleiding op. Dat de tempelbezoekers, om de eene of andere reden vertoornd, op het Loofhuttenfeest iemand die hen verbitterd had, met hunne *ethrogîm* wierp, is meer dan eens gebeurd [2]); dit projectiel was dan altijd bij de hand.

Daarenboven is de onderstelling, dat de waterlibatie een jong bestanddeel was van het Loofhuttenfeest een volslagen miskenning van het karakter dier plechtigheid en van den geheelen gang der ontwikkeling van den tempeldienst. Zonder twijfel was deze plenging, evenals het planten van takken rondom het altaar, het fluitspel, de verlichting van het voorhof en de fakkeldans [3]), een zeer oud gebruik. Het Sekkoetfeest [4]) toch was, als de meeste Israëlietische feesten, van Kanaänietischen oorsprong; het was het groote najaarsfeest, en hierbij behoorde het plengen van water. De beteekenis hiervan is duidelijk. Grätz noemt het een zinnebeeldig gebed om regen. Mij is die uitdrukking wèl, mits men in het oog houdt, dat den ouden het onderscheid tusschen eene handeling die iets afbeeldt en eene die iets te weeg brengt te eenenmale ontging. Zij zouden van den strijd in de Christelijke Kerk over de beteekenis der sacramenten niets begrepen hebben. Wanneer men op het oogstfeest water plengde, dan beeldde men den regen af, dien men begeerde, maar men kan ook zeggen, dat men dien uitlokte, maakte. Wie het verzuimde, zou geen regen hebben [5]). Zulk een „Regenzauber”, zooals de Duitschers het noemen, vindt men overal. Bij Mannhardt *Wald- u. Feldkulte* kan men tal van voorbeelden vinden, hoe men de laatste halmen op het veld, de laatste schoof van den oogst, de arbeiders die ze binnenbrachten of den eigenaar met water begoot of in het water wierp. Meestal wordt er wijn, bier of sterke drank bij gebruikt, evenals in den Jeruzalemschen tempel, waar het uit de bron Silóa gehaalde water steeds met wijn vermengd werd. Zoo begiet men (want het gebeurt nog) op vele plaatsen de laatste halmen met wijwater, bier of wijn — het wijwater is natuurlijk kerkelijke wijziging — en wordt elders een flesch

1) J. Sukka IV: 8.
2) Zie Derenbourg t. a. p.
3) Vgl. *De laatste eeuwen van Israëls volksbestaan* I (D. B. v. J. VII): 166 v.
4) Vgl. boven, bl. 147.
5) Vgl. Zach. 14: 17.

brandewijn in den laatst afgemaaiden hoek van het veld begraven, ook wel een kruik met zuiver water. Wanneer de laatste schoof droog binnenkomt, zal men het volgend jaar gebrek aan water hebben [1]). In Azië hadden dergelijke gebruiken plaats bij de Adonisfeesten, waarbij „Adonis-tuinen" geplant en met water begoten werden [2]). Ook in „de hellevaart van Istar" wordt de godin, bij haar bevrijding uit het Doodenrijk, met levend water besprengd. Is het Sekkoetfeest een gewijzigd Adonisfeest? Zijn ook de takken rondom het altaar, de loofhutten waarin men verblijf hield, de *loelabs* en *ethrogîm* hieraan ontleend? Bij de beantwoording dezer vraag komt velerlei in aanmerking, onder andere de tijd des jaars, waarin die feesten werden gevierd. Maar hoe zij ook samenhangen, de gebruiken van het Israëlietische Sekkoetfeest zijn zeker van denzelfden aard als die van de Adonis- of andere natuurfeesten.

De schriftgeleerden nu hebben tegenover deze en dergelijke praktijken steeds dezelfde gedragslijn gevolgd. Daar zij ze niet konden afschaffen, hebben zij ze gereglementeerd, gefatsoeneerd, onder priesterlijk toezicht gesteld en met gebeden omlijst. Zoo deden ze met den bok van den verzoendag, het trompetten op Nieuwjaarsdag, het Paaschlam, de Pinksterbrooden, de Chanukkalichten, enz. enz. Daarom is geen dier gebruiken nieuw; nieuw er bij is slechts de kerkelijke kleur.

Ziedaar een vrij lange uitweiding naar aanleiding van een der artikelen in het *Monatsschrift*. Zij diene tot vingerwijzing, in welke richting m. i. de oplossing moet gezocht worden van de vele raadselen, die Israëls oudheid, ook 's volks godsdienstig leven, ons opgeeft.

Naast het *Monatsschrift* wordt in de Joodsche letterkunde een eervolle plaats bekleed door de *Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur* van Dr. N. Brüll, waarvan onlangs het vierde deel verscheen [3]). Zij bevatten verhandelingen, korte aanteekeningen en boekaankondigingen, meest over Talmudische onderwerpen en onderdeelen der latere Joodsche geschiedenis. Enkele malen wordt een onderwerp behandeld, dat den lezers

1) Zie Mannhardt I, 214 ff. en verder de plaatsen in het Register opgegeven.

2) Mannh. II, 273 ff., Scholz *Götzendienst u. Zauberwesen*, 223 ff.

3) Frankfurt a/M. 1874, 76, 77, 79.

van dit Tijdschrift meer belang inboezemen zal. Zoo, in III, 1 ff., een verhandeling van den redacteur over het Apokriefe Suzanna-boek. Tegen de slotsommen, dat het, ondanks de Grieksche woordspelingen, in het Hebreeuwsch, in Judea, tijdens koningin Salome, opgesteld is, met het doel de gerechtelijke moorden te veroordeelen, waarvan de zoon van Simeon ben Setach het slachtoffer is geworden [1]), dus een antisadduceesch geschrift — is evenwel nog al wat in te brengen. In den IIden jaargang staat een uitvoerige verhandeling: *Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als Schriftwerkes*; in den Isten een stuk over Adiabene. De laatste bevat meerendeels boekaankondigingen, waaronder vrij uitvoerige, b. v. van Weiss *Zur Geschichte der Tradition* II, Rabbinovicz *Variae lectiones in Mischnam et Talmud Babylonicum* I—VIII, Zunz *Gesammelte Schriften*, Levy *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch* en Jellinek *Bet ha-midrasch* VI. De waarde van deze, zooals van de meeste Joodsche, studiën ligt in de navorsching van bijzonderheden. H. O.

Bovenstaande was reeds gezet, toen ik de brochure ontving: „*Prof. Oort en de Talmoed, kritiek op het bijschrift van Prof. Oort bij de Haan's schilderij: „een moeilijke plaats uit den Talmud*" *in Eigen Haard* 1880, n°. 1, door T. Tal, rabbijn der Ned. Isr. Hoofdsynagoge te Amsterdam. — Daar de schrijver mij voor het groote publiek aantastte, wil ik hem ook daarvoor antwoorden. Daarom kan ik mij nu vergenoegen met eene verwijzing naar hetgeen hierover zal verschijnen in de April-aflevering van de „Gids."

De monographie van Prof. A. Merx te Heidelberg over den profeet Joël (*Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren. Eine exegetisch-kritische und hermeneutisch-dogmengeschichtliche Studie*; Halle, 1879; 10 Mark), waarvan ik vroeger (Jaarg. XIII, 636) reeds met een woord gewag maakte, zou wel verdienen, dat daaraan een afzonderlijk artikel werd gewijd. Doch daartoe ontbreken thans tijd en ruimte. Liever bepaal ik mij daarom tot een beknopt verslag en enkele critische opmerkingen.

---

1) Vgl. *De laatste eeuwen van Israëls volksbestaan* II, 69.

De grootste helft van Dr. Merx' geschrift wordt ingenomen door de „Geschichte der Auslegung" van Joël's profetie (S. 110—447). Zij splitst sich in vier afdeelingen. De eerste behandelt „die patristische Zeit", en wel bepaald Theodorus van Mopsueste, Ephraëm Syrus, Theodoretus en Cyrillus; Hieronymus; Pseudo-Rufinus, Junilius, Cassiodorus, en „das lateinische Mittelalter." De tweede is gewijd aan „die jüdische Auslegung", onder welk opschrift ter sprake komen de oude Joodsche vertalingen; de classische commentatoren Raschi, Ibn Ezra, Qimchi, Abarbanel; de wijsgeerige verklaring, de bespiegelingen over het wezen der profetie en Joseph Albo. Het opschrift van de derde luidt: „Vereinigung jüdischer und christlicher Exegese." Achtereenvolgens worden hier behandeld: de toenemende verbinding van Joodsche en Christelijke schriftverklaring; Nicolaus van Lyra, zijne theologische bewerking van den inhoud der Schrift; de opvatting van het profetisme bij Nicolaus, bij Thomas Aquinas en bij Maimonides; Albertus Magnus en Pseudo-Haymo; de oppositie tegen Nicolaus, Paulus van Burgos en de vaststelling der Katholieke hermeneutiek. De vierde afdeeling, eindelijk, stelt „die Entwicklung der protestantischen Schriftauslegung" in het licht. Doch zij reikt niet verder dan Luther en Calvijn. Wat hunne opvolgers betreft verwijst Dr. Merx naar het overzicht bij Pococke en naar hetgeen hij zelf, in het eerste gedeelte van zijn boek, over de nieuwere commentatoren van Joël had medegedeeld.

Deze geschiedenis is, in haar geheel en in vele bijzonderheden, hoogst belangwekkend. De studie daarvan kan niet nadrukkelijk genoeg worden aanbevolen. De gang der ontwikkeling van de bijbelsche hermeneutiek is in zijne hoofdtrekken aan ieder bekend. Doch men vormt zich daarvan toch eerst eene duidelijke voorstelling, wanneer men de opeenvolgende geslachten van exegeten aan het werk heeft gezien. En inderdaad, Dr. Merx maakt ons getuigen van hunnen arbeid en draagt tegelijk zorg, dat het eigenaardige daarin onze aandacht niet ontga. Daarbij komt nu dat hetgeen hij ons mededeelt niet slechts onze weetgierigheid bevredigt, maar ook de oogen opent voor fouten, die nu nog worden begaan. Zooals hij zelf het uitdrukt (S. 447): zijn boek „lässt die Facta sprechen zur Belehrung der Gegenwart, die die falschen Pfade der alten Aus-

legung noch durchaus nicht überall und gründlich vermeidet."

Genoeg tot kenschetsing en aanprijzing van het historische gedeelte. Daaraan gaan nu vooraf eene inleiding in Joël's profetie (S. 1—79); eene critische uitgave van den tekst, met vertaling en varianten (S. 80—99); eenige critische en exegetische opmerkingen van grooteren omvang, die onder den tekst geene plaats vonden (S. 100—109). Hiermede verwant is de uitgave van den tekst der Aethiopische vertaling, door A. Dillmann bezorgd en als aanhangsel medegedeeld (S. 449—458).

In de uitgave van den tekst der profetie is Merx getrouw gebleven aan de beginselen, die hij in zijne bewerking van het boek Job heeft uiteengezet en gevolgd. Zij worden hier slechts op nog breeder schaal toegepast, hetgeen trouwens bij een boek van zoo geringen omvang als Joël gemakkelijk kon geschieden. Met één oogopslag overziet de lezer de afwijkingen der oude vertalingen van den Masoretischen tekst. De lezing der LXX wordt niet alleen uit de handschriften, maar ook uit de vertalingen van den Griekschen tekst afgeleid. De *apparatus criticus* is voorts, gelijk men verwachten kon, veel meer dan ijdel sieraad; hij wordt ook gebruikt tot verbetering van den *textus receptus*. Merx wijkt daarvan herhaaldelijk af, o. a. H. I, 13 (l. אלהים voor אלהי); 17, 18 (die geheel gewijzigd worden); II: 5 (waar קול wordt geschrapt); 11 (l. מעשה דברו); 20 (del. ועלה באשו); 26b (als glosse geschrapt); IV: 3 (l. met Oort במזון voor בזונה); 8 (לשבי voor לשבאים); 13 (l. כי רבה רעתם).

Deze emendatiën zullen de aandacht der toekomstige lezers van Joël's profetie wel niet ontsnappen en hen ook dán voorthelpen, wanneer zij, gelijk hier en daar bij mij het geval is, hun toeschijnen de *πειθανάγκη* te missen: al nemen zij de bezwaren niet altijd weg, ze wijzen er toch op en verdienen meestal de voorkeur boven de gewrongen verklaringen van de voorgangers. Doch men heeft reeds opgemerkt, dat ze betrekkelijk weinige in getal zijn en samengenomen geene wezenlijke verandering brengen in den zin van Joël's godspraak. Daarom ook zullen ze veel minder de opmerkzaamheid trekken en — veel minder ernstige tegenspraak uitlokken dan de breede inleiding, waarbij wij ons van nu af aan bepalen.

De drie paragrafen, waarin zij is verdeeld, dragen deze opschriften I. Das Zeitalter Joels (S. 1—42); II. Grundlagen für die sachliche Erklärung der Prophetie Joels (S. 42—62); III. sachliche Erklärung des Joel (S. 62—79). De twee vragen, welke hier behandeld worden — wanneer leefde Joël? welke is de zin en de bedoeling zijner profetie? — hangen volgens Dr. Merx ten nauwste samen. Of liever: de antwoorden op beide vloeien ineen. Dat Joël een der allerjongste profeten is, niet vroeger dan ± 430 v. Chr. geschreven heeft, wordt in § 1 o. a. daaruit afgeleid, dat hij toont de geschriften van de voorexilische en exilische profeten te kennen en menige uitspraak van hen overneemt en nader uitwerkt. En wederom is het dit gemis aan oorspronkelijkheid en actualiteit, deze afhankelijkheid van de voorgangers, dit artificiëel karakter, dat den sleutel geeft ter verklaring van de profetie in haar geheel, die voor de vroegere exegeten een raadsel is gebleven, omdat zij Joël met de andere profeten op ééne lijn stelden en hem dus uit de tijdsomstandigheden poogden te verklaren. In één woord: het boek van Joël behoort of nadert althans tot de apocalyptische letterkunde en laat zich alleen als zoodanig, dus als een na-exilisch product, werkelijk begrijpen.

Doch het is zeker niet overbodig, dat ik deze beschouwing nader toelichte. De bewijzen voor den na-exilischen oorsprong van Joël's profetie, die vooral door Duhm [1]) en Oort [2]) waren bijgebracht, vinden wij bij Dr. Merx in § 1 terug. Na vernieuwde studie van het boek verklaar ik mij daardoor gewonnen. Reeds in 1863 was ik een eind op den goeden weg [3]); in 1869 meende ik nog halverwege te kunnen blijven staan [4]); thans zie ik in, dat de ondubbelzinnige verschijnselen inderdaad alle op den tijd na de ballingschap wijzen en dat daarnaar ons oordeel over die, welke ruimte laten voor meer dan ééne opvatting, zich moet richten. De hooge waardeering van den eeredienst, de rol der „oudsten", de priesters, de teekening van het gericht enz. — het wijst alles op den naexilischen tijd, waarin naar waarheid gezegd kon worden, dat

1) *Theol. der Propheten*, S. 275.
2) *Theol. Tijdschr.* X: 362 verv.
3) *Hist. krit. Onderz.* II: 329.
4) *De godsd. van Israël* I: 93.

„het volk en het erfdeel van Jahwe onder de heidenen verstrooid en zijn land verdeeld was" (H. IV: 2). Wat Dr. J. J. P. Valeton Jr. in de „Studiën" ten gunste van de gewone opvatting heeft aangevoerd [1]), kan m. i. tegenover de positieve bewijzen voor eene latere dagteekening geen gewicht in de schaal leggen [2]). — Doch Dr. Merx doet in § 1 méér dan op zijne wijze herhalen, wat anderen vóór hem hadden gezegd. Hij levert daar bovendien het bewijs voor de tweevoudige stelling, dat Joël's schildering van de sprinkhanenplaag en de aanwijzing van haar samenhang met „den dag van Jahwe" aan helderheid en bepaaldheid veel te wenschen overlaten, en dat daarover dan eerst eenig licht opgaat, wanneer men in aanmerking neemt, dat hij de hier en daar bij zijne voorgangers verstrooide eschatologische trekken opneemt en tot één tafereel vereenigt. Dit betoog, dat tegelijk eene critiek is op de jongste verklaringen van Joël's profetie, is niet vatbaar voor mededeeling in uittreksel. Men moet het in zijn geheel lezen en zal de kracht daarvan dan bezwaarlijk kunnen loochenen. „De dag van Jahwe" blijkt duidelijk voor Joël eene traditioneele voorstelling te zijn. Meer dan ééne uitspraak daarover is bij hem niet behoorlijk gemotiveerd en blijft duister, totdat wij haar beschouwen als overgenomen van een der voorgangers, bij wie zij dan ook alle te vinden zijn.

In den loop van § 1 geeft Merx reeds eenige bijdragen tot de z. i. juiste opvatting der profetie. Zoo tracht hij aan te toonen (S. 37 f.), dat in H. II: 18, 19 niet over het verleden, maar over de toekomstige redding gesproken wordt en dus de ו *conversivum* in ו *copulativum* moet worden veranderd; verder (S. 26 f.), dat נִקָּה H. IV: 21 beteekenen moet: „rein, onaantastbaar verklaren"; dan (S. 40 f.), dat הצפוני H. II: 20 uit Ezechiël (bepaaldelijk, S. 64 ff., uit H. XXXVIII, XXXIX) moet worden verklaard enz. Doch dit alles is nog pas voorbereiding: de profetie in haar geheel is nog niet verklaard. Voor die verklaring worden nu in § 2 de „Grundlagen" gelegd. De schrijver oppert nl. (S. 44) de hypothese, dat Joël, zich nederzettende om „den dag van Jahwe" te beschrijven, voor dien

1) I: 122 verv.; III: 22 verv.

2) Over H. I: 2, 3 verv. zie hierboven bl. 125, 131.

antitypus een typus gezocht en dien gevonden heeft in de redding van het voorgeslacht uit de Egyptische dienstbaarheid. „Wie damals sein Volk befreit und selbständig gemacht wurde, wie damals Jahve einen Bund schloss und sich seine heilige Stätte erkor, so wird er das Volk auch aus der zweiten Knechtschaft befreien, und zu einer wahren und ewigen Herrschaft führen; er gewährt ihm eine Zuflucht, ein herrliches Land, mit reichem Wasser, erklärt sein Blut für rein, so dass es nicht ungestraft vergossen werden soll, und thront in Zion. Die alte Befreiung aus Aegypten war durch Plagen vorbereitet, so auch der Tag Jahve's (חבלי משיח); dem Tode der Erstgeburt entspricht die Vernichtung der Völker, der ägyptischen Finsterniss die Verdunklung der Sonne; und bei der vorhergehenden Heuschreckenverwüstung setzt Joel ein, indem er seinen Eingang mit unzweifelhafter Rücksicht auf Exod. 10, 4 ff. entworfen hat.'' Nadat hieruit de gevolgtrekking is afgeleid, dat Joël's prediking niet van eene werkelijke sprinkhanenplaag behoeft te zijn uitgegaan, wordt in het vervolg der § (S. 45—62) door tal van bewijsplaatsen uit oudere en jongere Joodsche geschriften aangetoond, dat het parallelisme tusschen de grondvesting van Israëls volksbestaan onder Mozes en den aanvang van de toekomende eeuw inderdaad voor de hand lag en dan ook herhaaldelijk is uitgesproken, ja tot in bijzonderheden uitgewerkt. Zoo is dan de weg gebaand tot § 3, de zakelijke verklaring der profetie, die in hoofdtrekken hierop nederkomt. Joël verplaatst ons H. I : 2 in het begin van het wereldgericht, naar het oogenblik, waarop „de apocalyptische sprinkhanen'', de voorboden daarvan, reeds daar zijn. Hij spreekt dus — gelijk het S. 83 wordt uitgedrukt — „zu der Generation, welche das Endgericht Jahve's erlebt und in das Reich der Zukunft selbst eingeht, in dem Juda verherrlicht werden soll''. In de eerste beschrijving van de sprinkhanen, H. I : 4—II : 2ª, geen enkele trek, die tot oneigenlijke opvatting aanleiding zou kunnen geven. Er is dan ook geen twijfel aan, of Joël schildert werkelijke sprinkhanen, maar — gelijk uit het voorafgaande volgt — toekomstige, die het gericht inleiden. Anders staat het met de herhaalde beschrijving in H. II : 2ᵇ—11. Het is, volgens Merx, een van de zwakke punten der gewone verklaring, dat zij van dit tweede tafereel geen rekenschap weet

te geven en het, na H. I : 4 verv., eigenlijk geheel overbodig moet noemen. Naar zijne meening is het dit niet: het schijnt wel parallel met het eerste, maar het is in waarheid de teekening van een nieuw bedrijf in het groote drama: thans bedoelt Joël vijandige volkeren, dezelfde wier aanval Ezechiël in H. XXXVIII v. had aangekondigd. Wanneer zij den nood ten top hebben doen klimmen, dan volgt de verlossing (H. II : 12 verv. voorbereid, vs. 18 verv. beschreven), die natuurlijk zoowel op de sprinkhanen, als op de vijanden uit de volkeren terugslaat (o. a. in vs. 20 op de aan Ezechiël ontleende noordelijke afkomst van die vijanden). De belofte van stoffelijken overvloed (H. II : 21—27) gaat over in de aankondiging der uitstorting van Jahwe's geest op geheel Israël (H. III : 1, 2) en der teekenen (vs. 3—5), die den grooten en vreeselijken gerichtsdag voorafgaan, waarvan ons H. IV het kwalijk sluitend, maar dan ook uit ongelijksoortige elementen samengesteld tableau voorhoudt.

Genoeg, naar ik vertrouw, om het kenmerkende der opvatting van Merx te doen kennen. Van de tegenspraak, die zij vermoedelijk zal uitlokken, zou ik daareven wel niet hebben gewaagd, indien zij mij toescheen niet aan bedenking onderhevig te zijn en inderdaad alle bezwaren weg te nemen. Ik zelf heb nog vrij wat te vragen. Zijn wij gerechtigd te onderstellen, zonder aanleiding daartoe in den tekst, dat Joël het woord richt tot een toekomstig geslacht zijner volksgenooten, of is dat met de analogie in strijd? Toegegeven, dat men zich Israël's toekomstige verlossing voorstelde als parallel aan den uittocht uit Egypte — hetgeen Merx werkelijk bewezen heeft en waarvoor hij zich ook nog op *Jez.* XI : 15, 16; XII had kunnen beroepen [1]) — is het dan ook aanstonds evident, dat dit parallelisme Joël voor den geest staat? Het zijn, volgens *Exod.* 10 : 4 verv., de Egyptenaren, die door de sprinkhanen worden geplaagd; in *Joël* I teisteren zij Israël en berooven hunne verwoestingen o. a. den tempel van zijne gaven: is niet dit verschil zeer wezenlijk en een groot bezwaar tegen de hypothese van Merx? In H. II : 2ᵇ verv. keert de vergelijking van „het groote en geweldige volk" met een

1) Verg. mijn *Hist. krit. onderz* II : 81 n. 8.

vijandelijk leger telkens terug (vs. 4, 5, 7): geldt dit oude bezwaar tegen de symbolische opvatting niet ook tegen de verklaring van Merx? [1]) — Doch ik bepaal mij tot het opwerpen van deze vragen en doe op grond daarvan nog geene uitspraak. Want ik gevoel, dat eene nieuwe opvatting van een welbekend document uit de oudheid ons eerst eenigermate gemeenzaam worden moet, vóórdat wij er een billijk oordeel over kunnen vellen. De vreemdigheid moet er af zijn; dan eerst kunnen wij tot eene beslissing komen. Hoe deze overigens moge uitvallen, het boek van Dr. Merx behoudt in elk geval zijne groote waarde — niet slechts het historische deel, ook de inleiding en de commentaar. Want dáárvan overtuigt het ons ten volle, dat Joël's afhankelijkheid van zijne voorgangers de sleutel is tot verklaring van zijne profetie. Dit resultaat acht ik voorgoed verworven, en daarvan zal elke poging tot opheldering van het geheel moeten uitgaan, indien die van Dr. Merx zelven blijken mocht niet bevredigend te zijn [2]).

Het is verblijdend op te merken, dat de oud-kerkelijke beschouwing van de profetie begint plaats te maken voor eene meer historische opvatting ook bij die Engelsche theologen, die overigens niet geacht willen worden de zgn. negatieve richting te volgen. In zoover verdient *The Hebrew Utopia, a study of Messianic Prophecy* van Walter F. Adeney M. A. (London, 1879), met ingenomenheid te worden begroet. Welk standpunt de auteur inneemt, kan reeds eenigermate uit den titel worden opgemaakt. Hij verzet zich uitdrukkelijk tegen hen, die de profetieën rukken uit het verband van haar tijd en daarin niets anders zien dan voorspellingen van geïsoleerde toekomstige feiten. Zij moeten historisch worden opgevat, en wel als de hoog-poëtische beschrijving van den heilstaat, waarnaar zich de verwachtingen van Israël's zieners uitstrekten,

1) De woordelijke parallel H. II : 25 met *Exod.* X : 6 staat juist aan de spits van dit tweede tafereel: ligt niet ook hierin een bezwaar tegen de zinnebeeldige opvatting?

2) Even nadat het bovenstaande geschreven was, kwam mij *The Academy* n. 405 (7 Febr. 1880) in handen, waarin (p. 96—98) eene zeer lezenswaardige beoordeeling van „Die Prophetie Joels" door S. R. Driver voorkomt. Ten aanzien van het hist. deel met mij eenstemmig, oordeelt D. over de exegese en de critiek van Dr. Merx iets minder gunstig. Wellicht zullen ook anderen deze gelegenheid om het „audi et alteram partem" toe te passen niet ongaarne gebruiken.

van hunne Utopia, die evenwel hierin verschilt van Sir Thomas More's ideaal, dat zij „embodies presages and promises of its ultimate realisation." Deze opvatting ontslaat den Schrijver van de verplichting om onhoudbare tekstverklaringen te verdedigen; zij veroorlooft hem in verreweg de meeste gevallen de profeten te laten zeggen wat zij inderdaad gezegd hebben. Doch aan den anderen kant brengt de — zij het dan ook globale en geestelijke — vervulling van de profetieën, waaraan hij vasthoudt, met zich, dat aan de historische methode toch niet altijd recht wordt gedaan. De Schrijver geeft veel, zeer veel prijs. Hij laat het b. v. in het midden (p. 310 sq.), of het boek *Daniël* geschreven is in de 6de dan wel in de 2de eeuw v. Chr.; evenzoo (p. 321 sqq.), hoe de profetie van de 70 jaarweken moet worden verklaard. Maar, dit staat vast, wat in het boek te lezen staat, is werkelijke profetie, vereenigbaar met de heilsverwachtingen van de voorgangers en, in zijne hoofdtrekken, door de uitkomst bewaarheid. In welk opzicht deze beschouwing mij niet bevredigt, behoef ik niet uiteen te zetten. Doch in weerwil van hetgeen ik daarin mis, begroet ik Mr. Adeney's *Utopia* als een wezenlijken vooruitgang in de goede richting.

Laat mij, tot nadere kenschetsing, hieraan nog toevoegen de opschriften van de hoofdstukken: I. Introductory; II. Notes of Messianic Prophecy; III. Characteristics of M. P.; IV. Sources of M. P.; V. The development of M. P., from the earliest ages to Samuel; VI, VII. The development of M. P. from Samuel to the captivity; VIII. From the restoration to the close of Prophecy; IX. The fulfilment of M. P.

De ruimte, die mij nog overblijft, wensch ik te gebruiken voor het afdoen van eene schuld, die niet van gisteren dagteekent — zij het ook, dat ik mij daarbij een uitstap veroorloof op een gebied, waarop ik mij in dit Overzicht niet pleeg te bewegen. Wij zijn den lezer nog eene aankondiging schuldig van een boek, dat in 1877 uitgegeven en ons eenigen tijd daarna toegezonden werd: *A collation of 4 important MSS. of the Gospels*, by the late W. H. Ferrar. Edited, with introduction, by F. K. Abbott, Prof. of Biblical Greek in the University of Dublin. — De vier handschriften, in dezen titel

vermeld, zijn de minuskels 13, 69, 124 en 346, respectievelijk bewaard te Parijs, Leicester, Weenen en Milaan. Sedert lang was opgemerkt, dat zij tot de beste van hunne soort behooren en een tekst bevatten, die zich tamelijk ver van den *receptus* verwijdert en sterk nadert tot dien der Unciaalhandschriften. Ook de onderlinge verwantschap van deze vier *codices* was de aandacht niet ontgaan. Prof. W. H. Ferrar, in leven hoogleeraar te Dublin, werd daardoor bijzonder getroffen en stelde het zich tot taak die overeenkomst te verklaren. Daartoe was allereerst noodig de volledige en nauwkeurige kennis van den tekst der HSS., die hij zich dan ook, deels door eigen collatie, deels door de hulp van andere bevoegden verwierf. Dit onderzoek leidde hem tot de overtuiging, dat de vier codices afstammen van één origineel of archetypus, welks lezingen uit de onderlinge vergelijking der vier getuigen nog met genoegzame zekerheid zijn op te maken en — alleszins verdienen opgespoord te worden, want zij staan in waarde gelijk met die van de oudste en beste der ons bewaard gebleven Unciaalhandschriften. Deze uitgave moet nu dienen om het alzoo gestelde probleem op te lossen. Zij ziet het licht, gelijk nog in den titel wordt gezegd, „with a view to prove their common origin, and to restore the text of their archetype." De methode, daarbij gevolgd, is deze: Prof. Ferrar laat den tekst der editie van Stephanus van 1550, volgens Scrivener, afdrukken, maar neemt daarin op de afwijkende lezingen van het onderstelde origineel der 4 HSS., welke hij door gespatiëerden druk terstond doet in het oog vallen. Onder dien tekst plaatst hij een critischen commentaar, die van zijne restitutie rekenschap geeft en de lezingen zelve der HSS. volledig mededeelt, daaronder ook die, welke niet in alle vier, maar in drie, twee of één der codices voorkomen en niet geacht kunnen worden uit den archetypus gevloeid te zijn. Wij worden dus in staat gesteld om zelven te oordeelen: in den tekst en in den commentaar ligt het materiaal volledig voor ons. Maar tegelijk ontvangen wij de bewerking van die bouwstoffen door en naar het inzicht van den uitgever. Ongetwijfeld was dat de eenvoudigste en de kortste methode, en in zoover beval zij zich aan boven elke andere. Maar overigens is het wellicht jammer, dat de quaestie alzoo wordt gepraejudicieerd. Want uitgemaakt, in den zin

van Prof. Ferrar, is zij niet. De vier codices, hoezeer onderling verwant, wijken toch ook, in meerdere of mindere mate, van elkander af, en deze onderlinge varianten, althans sommige daarvan, die blijkbaar meer zijn dan individueele schrijffouten, moeten op hare beurt worden verklaard — hetgeen geschieden kan op meer dan ééne wijze. Reeds is gebleken, dat niet alle beoefenaars van de tekstcritiek des N. Verbonds vollen vrede hebben met Ferrar's solutie. Doch hoe dit zij, hij en de uitgever van zijn werk, Prof. Abbott, hebben aanspraak op onzen dank voor hetgeen zij, met noeste vlijt en groote nauwkeurigheid, geleverd hebben. Met moeite onderdrukken wij, bij het raadplegen van hunne nette uitgave, het gevoel van spijt, dat de werkelijk moeilijke en zeker corrupte plaatsen der Evangeliën ook weder door deze „varianten" niet worden hersteld en opgehelderd. Doch dit neemt niet weg, dat de critische hulpmiddelen gekend en bestudeerd en wereldkundig gemaakt moeten worden en dat zij, die daaraan hun tijd ten offer brengen, een verdienstelijk werk verrichten.

Februari 1880. A. K.

Het wetenschappelijk karakter der geschiedenis van het Christendom. Redevoering bij de aanvaarding van het Hoogleeraarsambt aan de Universiteit van Amsterdam uitgesproken den 26sten Januari 1880, door J. J. van Toorenenbergen, Theol. Doct., Amsterdam W. H. Kirberger 1880.

Met groote belangstelling heb ik kennis genomen van den inhoud dezer redevoering, zoodra zij mij door de vriendelijkheid van den auteur in handen kwam. Het onderwerp was mij reeds uit de mededeeling in de dagbladen bekend en dit wekte te meer mijne nieuwsgierigheid. Het zou niemand verwonderd hebben, wanneer Dr. van Toorenenbergen, nu hij op reeds gevorderden leeftijd tot den katheder voor de kerkgeschiedenis geroepen werd, voor zijne intreerede een onderwerp ontleend had aan dat gedeelte der wetenschap, waartoe hij, zooal niet uitsluitend dan toch hoofdzakelijk, zijne studie tot dusver had bepaald. Het moge als een bewijs van nog onverzwakten moed worden aangemerkt, dat hij die voor hem veiliger paden ver-

smaadde en zich waagde op een gebied, waar hij blijken zou moeten geven van geoefendheid in die methodologische vragen, die vooral door en na Baur zoo algemeen de aandacht hebben getrokken. Mij was het bijzonder aangenaam hem daarop te kunnen ontmoeten. Want het stelde mij voor het eerst in de gelegenheid te vernemen, hoe de vertegenwoordigers der vaderlandsche orthodoxie het vak, dat ik zelf ook heb te doceeren, willen beschouwd en beoefend hebben. Beets was in 1875 als Hoogleeraar in de kerkgeschiedenis opgetreden, met een redevoering over „Karakter, karakterschaarschte, karaktervorming", die wel een sieraad van de academische annalen mocht heeten, maar waarin de methode van historische studie slechts een ondergeschikte plaats innam. „Geen natuurproces, maar een geschiedenis van menschen", was de les die hij den historicus voorhield, maar hoe die les in toepassing moet worden gebracht, werd niet nader aangewezen. Het volgend jaar aanvaardde Cramer het professoraat in de kerkgeschiedenis te Groningen met een rede over „Kerk en Theologie." De wijziging die de aanstaande invoering van de nieuwe wet op het Hooger Onderwijs in de theologische studie aan de Academiën zou kunnen brengen, vervulde hem zoozeer, dat hij uitdrukkelijk verklaarde niet over de kerkgeschiedenis te willen spreken, en zelfs eenmaal zijne toehoorders verzocht een zekere „uiteenzetting van het wezen der kerk" „den Hoogleeraar in de Kerkgeschiedenis" ten goede te willen houden. Zoo werden wij door beide redenaars teleurgesteld in de verwachting, dat wij van hen zouden hooren, welk historiographie wij zouden ontvangen van de richting, tot wier beste vertegenwoordigers zij werden gerekend. Nu heeft de Amsterdamsche gemeenteraad de vacature ontstaan door het overlijden van Prof. Moll gemeend te moeten vervullen door de benoeming van een orthodox man, zoodat thans het onderwijs in de kerkgeschiedenis overal, met uitzondering van Leiden, in handen van die richting is. Dr. van Toorenenbergen werd benoemd en hield 26 Jan. ll. zijne inaugureele oratie. Ditmaal wachtten wij niet te vergeefs op een programma. De titel zegt het aanstonds: de spreker heeft zich voorgesteld het wetenschappelijk karakter van de geschiedenis van het Christendom te handhaven, en de oratie zal ons leeren, hoe hij dit op zijn standpunt meent te kunnen doen.

De bijzondere omstandigheden, die tot de benoeming van Dr. van Toorenenbergen geleid hebben, geven een bijzondere beteekenis aan het manifest, dat wij in deze oratie ontvingen. Ik bega zeker geen onbescheidenheid door het hier uit te spreken, dat de reden waarom de meerderheid in den Amsterdamschen gemeenteraad hare stem niet gegeven heeft aan Dr. Acquoy, niet gezocht zal moeten worden in twijfel aan diens bekwaamheid of geschiktheid om als opvolger van Moll op te treden. Al is hetgeen in geheime zitting van den gemeenteraad werd overlegd niet nauwkeurig bekend, niemand zal tegenspreken, dat Dr. Acquoy werd ter zijde gesteld, omdat men, in verband met zekere nog slechts half ontsluierde plannen, een orthodox man wenschte te hebben. Het is waar, men was daarbij gebonden aan het door curatoren ingediende drietal, waarop geen ander aanhanger van die richting voorkwam dan de nu benoemde. Men had dus geen keus tusschen verschillende orthodoxen. Maar ik weet niets, waaruit zou kunnen worden opgemaakt, dat men liever een ander dan Dr. van Toorenenbergen zou hebben gehad, en in ieder geval werd dan toch zijne benoeming doorgedreven door hen, wien het vóór alles te doen was om een orthodox man in de faculteit te krijgen. Had men zijne orthodoxie niet vast of niet streng genoeg gevonden, men zou hem niet geschikt geacht hebben voor het bepaalde doel, dat men zich met deze benoeming voorstelde. Uit dat oogpunt beschouwd verkrijgt die benoeming, en dientengevolge de redevoering, waarmede de benoemde zijn ambt aanvaardde, een bijzondere beteekenis. Want wij vinden daarin een aanwijzing, met welke denkbeelden men tegenwoordig, niet alleen voor een orthodox man kan doorgaan, maar zelfs als erkend vertegenwoordiger der orthodoxie aan een Universiteit kan optreden. Zien wij daarop deze oratie aan, dan is er reden om ons te verbazen, met hoe weinig van hetgeen men vroeger orthodoxie noemde men tegenwoordig daarvoor kan volstaan. Aan confessionalisme valt in de verte niet meer te denken. De meening, dat er „een onveranderlijke leer van den hemel gegeven en deze onveranderd door den Profeet Luther uit de duisternis opgehaald" zou zijn, wordt als een bekrompenheid der Centuriatoren aan de kaak gesteld (bl. 20). Maar ook de leer, dat de Schrift als hoogste maatstaf voor de

historische ontwikkeling van de Kerk moet gelden, zoekt men te vergeefs. Ik weet niet, of Dr. van Toorenenbergen in de critiek van de bijbelboeken in eenig opzicht afwijkt van de kerkelijke overlevering, maar ik heb in zijne rede niets gevonden, dat het ondenkbaar zou maken. De eenigszins duistere woorden aangaande het 4de evangelie: „dat evangelei, in den tijd, waarin eene wonderschuwe kritiek het geplaatst heeft, niet te verklaren dan uit een in die omgeving onnatuurlijk inspiratie-wonder" (bl. 27), zouden kunnen leiden tot het vermoeden, dat de auteur een inspiratie-wonder in een andere omgeving niet onnatuurlijk zou vinden, maar ik durf daaruit toch niet opmaken, dat hij óf alleen het 4de evangelie, óf de geheele Schrift uit een inspiratie-wonder afkomstig acht. Dan toch zou het onverklaarbaar zijn, dat hij niet meer reserven gemaakt had bij het omschrijven van het recht der kritiek. Niemand kan dat recht meer onbeperkt erkennen, dan hij. Men hoore slechts. Na een kort woord van inleiding begon de spreker aldus.

„Ik heb mij niet voorgesteld uwe aandacht te vergen voor de opsomming van de eischen, die de kritische richting der historische studiën in onzen tijd aan de geschiedenis van den Christelijken godsdienst en de Christelijke Kerk stelt, wanneer er van hare wetenschappelijke behandeling sprake is. Zonder kritiek is geen historische wetenschap denkbaar, en haar beoefenaar behoort zich te ernstiger met een kritisch oog en met zuivere toetssteenen te wapenen, naarmate er van de overlevering, met welke hij te rekenen en vaak af te rekenen heeft, bij het opstapelen van hare schatten minder tol is afgeëischt voor de Wetenschap. Dit geldt inzonderheid van de godsdienstige overlevering, omdat zij, vaak met een nimbus versierd, gewijd en geijkt heeft wat met vrome bedoeling immers als van betrekkelijke waarheid aangemerkt en bruikbaar geacht werd. Doch het doel kan voor den historicus nooit eenig middel aannemelijk maken. De kritiek mag zich niet laten omkoopen, ook niet door de vrees voor het gevaar, dat door sommiger eenzijdig en hyperkritisch gebruik van het ontleedmes in haren dienst wordt gemaakt" (bl. 7).

Men ziet, geen uitzondering òf voor de Schrift, òf voor het N. T., niets hoegenaamd. Ja, zoo weinig denkt de spreker

er aan, als kerkhistoricus zekere heiligdommen te moeten ontzien, die een beoefenaar van profane geschiedenis niet kent, dat hij ten overvloede aan de aangehaalde woorden nog toevoegt:

„Het zou beneden de waardigheid van dit auditorium zijn, wanneer ik deze eenvoudige waarheden anders aanroerde, dan bij wijze van rekenschap van mijne inzichten omtrent de methode, die ik bij mijn onderwijs denk te volgen."

Hier mag critiek alles onderzoeken, tot zelfs 't kritiekste toe.

Zou het wezenlijk zoo zijn?

Liever dan aanstonds het antwoord op die vraag te geven, deel ik eerst een en ander uit de oratie mede, waaruit dat antwoord van zelf zal voortvloeien.

Die mededeeling zou mij gemakkelijker vallen, wanneer bij den spreker het logische wat minder van het oratorische te lijden had gehad. Beeldspraak en aanhalingen breken soms hinderlijk den gang van het betoog af, en waarschijnlijk zullen de toehoorders zich wel eens verbaasd hebben, wanneer op een oogenblik, dat zij billijkerwijs niet anders konden verwachten dan een kalme uiteenzetting van des sprekers denkbeelden, deze op eenmaal verviel in een hoog gestemde ontboezeming, waarin voor hen waarschijnlijk de draad der redeneering verloren ging.

Het thema is, *dat het karakter van historische wetenschap aan de geschiedenis van het Christendom eigen is.* De rede zal aanwijzen, waarin dat karakter bestaat en hoe het gehandhaafd wordt (bl. 7).

De bedoeling is niet duister, maar de formuleering minder gelukkig. Men zou willen vragen, welk ander karakter aan eene geschiedenis eigen kan zijn, dan dat van historische wetenschap. De spreker meende, dat de geschiedenis van het Christendom naar de eischen van alle historische wetenschap moet behandeld worden. Wij zullen dus vernemen welke die eischen zijn, of, zooals hij zegt, welk het karakter van historische wetenschap is (bl. 8), en hoe die bij de geschiedenis van het Christendom kunnen en moeten worden geëerbiedigd.

Eusebius en diens navolgers komen het eerst ter sprake, als vertegenwoordigers van een verwerpelijk pragmatisme, dat er hen toe brengt om een leidende gedachte uit te werken met

historisch materiaal en zoo, in plaats van de rol van historicus, die van panegyricus of apologeet te spelen.

Het gebruik van dat woord: pragmatisme, verleidt den spreker om met een vervaarlijken sprong op eens over te stappen in het kamp van de zoogenaamde pragmatistische kerkgeschiedschrijvers, wien, als het ongezond kroost „van de overspelige samenhuizing van Supranaturalisme en Rationalisme" (bl. 11), verweten wordt: „geen overeenstemming van oorzaak en gevolg; geen samenhang tusschen het algemeene en bijzondere; geen begin en geen einde; een midden alleen tusschen hemel en aarde". Aan het onvoldoende van hun arbeid is het dan ook te wijten, dat „toen een dogmatisch-wijsgeerige school zich op de geschiedenis van de eerste eeuwen van het Christendom wierp, alles in hare schablonen scheen te passen, door dat de feiten nog niet in het rechte licht waren gezien" (bl. 12). In het bijzonder wordt hun nog ten laste gelegd, dat zij de bronnenstudie hebben verwaarloosd, zoodat er tot hun lof niet veel meer overblijft dan dat zij „door een meer aantrekkelijke behandeling van de kerkgeschiedenis een nieuwen ijver hebben doen ontwaken voor hare beoefening" (bl. 13). Ik wil ook niet voor een bewonderaar van de pragmatisten doorgaan, maar zou toch meenen, dat er van hen nog iets anders zou moeten gezegd worden, dan wij hier vinden. Ik laat dat evenwel rusten, om het verband in dit overzicht niet te verbreken.

Door het gesprokene meent de redenaar zijne toehoorders nu wel reeds tot het inzicht gebracht te hebben, „dat hij het als taak en doel van den leeraar der geschiedenis beschouwt, dat hij het organisch verband van de historische stof, m. a. w. de gebeurtenissen in haren samenhang voorstelle" (bl. 14). Het organisch verband = de gebeurtenissen in haren samenhang.... neen! dat zou ik zeker niet verwacht hebben, na de strafrede van zoo even tegen de pragmatisten. Of is dat niet juist hun formule? Maar het is ook niet zoo bedoeld. Het zal aanstonds blijken, dat de auteur zelf meer verlangt dan den onderlingen samenhang van gebeurtenissen, waarmede zij de verklaring van het verleden meenden te kunnen geven.

Wij hooren verder. Maar, daar gaat de spreker eerst zich zelf even in den weg staan. Hij had gezegd, dat door zijne

methode de geschiedenis eerst het karakter van wetenschap verkrijgt. Dat woord: wetenschap, geeft hem aanleiding tot de vraag, of die naam wel aan de geschiedenis toekomt in vergelijking met de natuurwetenschap, en eerst moet dit bezwaar met behulp van Guizot, Aristoteles, Ulrici, Liebig en Johannes Müller uit den weg geruimd worden, eer wij tot het eigenlijk onderwerp terugkeeren.

Nu volgt dan de bewijsvoering, hoe de geschiedenis van het Christendom aan de eischen der historische wetenschap kan voldoen. Om het belang der zaak zal ik die bladzijde maar in haar geheel overnemen.

„Een onderwerp wordt eerst naar den eisch der wetenschap behandeld, wanneer het wordt aangemerkt en gebezigd naar zijn eigen aard en wezen. Op het terrein der historie is het menschelijk samenleven, het leven van het menschdom en van de menschheid het voorwerp der beschouwing, hetzij wij het menschdom in het algemeen, hetzij wij het in eenig bijzonder en begrensd deel of in eene der sferen van zijn leven aanmerken. De Geschiedenis van het Christendom is de reproductie der ontplooiing van het godsdienstig leven in de gemeenschap met Jesus Christus. Het leven is ontwikkeling: deze is de voorwaarde en daarom de wet van het leven, en dus is de waarlijk wetenschappelijke geschiedvorsching het onderzoek naar des levens loop — voortgang of teruggang — in de baan zijner bestemming en op al de wegen, waarin het tot het bereiken van zijne bestemming geleid werd. Ik durf daarom de *organische geschiedbeschouwing* de alleen wetenschappelijke noemen. Dat is die beschouwing, waarbij het onderzoek het eerst bezig is met den aanvang der ontwikkeling: want er is geen worden denkbaar zonder een zijn, waaruit de oorzaak van het gewordene verklaard wordt en waarin dit zijne verklaring werkelijk vindt, en dewijl er ook geen worden is zonder iets dat wordt en de bestemming heeft om te worden, zoo hebben wij onder de organische geschiedbeschouwing zulk eene te verstaan, die te gelijk *genetisch* en *teleologisch* is."

Ik verzoek den lezer te letten op de laatste zinsnede. *Latet anguis in herba.* „De organische beschouwing is die, waarbij het onderzoek het eerst bezig is met den aanvang der ontwikkeling." Zeker, de aanvang der ontwikkeling kan van

groot belang zijn voor de organische beschouwing. Het kiemen der zaden maakt een belangrijk gedeelte uit van de organische beschrijving der plant. Maar zoo in het algemeen als het hier staat, kan het tot misverstand leiden. Het kan opgevat worden, alsof voor een organische beschouwing van eenig verschijnsel de allereerste aanvang der ontwikkeling, waaruit het is voortgekomen, volledig moest worden gekend. Daarmede was natuurlijk aan alle hoop op een organische natuurbeschouwing de bodem ingeslagen. Want dat „zijn, waaruit de oorzaak van het gewordene verklaard wordt en waarin dit zijn verklaring werkelijk vindt", zal wel altijd aan de ontleding van de natuurwetenschap blijven ontsnappen. Evenzoo kan zich op historisch terrein het geval voordoen, dat de eerste aanvang eener ontwikkeling in het duister gehuld blijft, zonder dat men daarom toch van een organische beschouwing van haar verder verloop behoeft af te zien. Al zijn wij zeer onvoldoende ingelicht over het ontstaan van het Buddhisme, kunnen wij daarom geene „organische geschiedbeschouwing" van dien godsdienst verwachten? Evenzoo is het met het tweede moment in het begrip: organisch, bij den auteur. Er is geen worden, zegt hij, zonder iets dat wordt en de bestemming heeft om te worden, en daaruit leidt hij af, dat in het organische tevens altijd het teleologische ligt Met welk recht? Wanneer onder teleologisch niet anders verstaan wordt, dan dat het gevolg noodwendig met de oorzaak verbonden is, dan zal niemand bezwaar maken. Maar als er bedoeld wordt, zooals hier wel het geval schijnt te zijn, dat de oorzaken moeten werken naar een vooruit vastgesteld plan, voor een vooruit vastgesteld doel, — dan laat ik daar, of dat om andere redenen kan worden aangenomen, maar meen ik toch zonder tegenspraak te kunnen beweren, dat dit niet ligt in het begrip: organisch. Wat organisch beteekent wordt volkomen duidelijk zoodra men het vergelijkt met het tegenovergestelde: mechanisch. Dan valt het terstond in het oog, dat het kenmerkende van het organische niet ligt in den aanvang en evenmin in de bestemming, maar hierin, dat de ontwikkeling beheerscht wordt door de eigen natuur van het verschijnsel, zoodat datgene, dat daarmede gebeurt, verklaard moet worden, niet uit daaraan vreemde en van buiten daarop inwerkende machten, maar uit

de daarin inwonende wetten in verband met den samenhang, waarin het tot andere verschijnselen staat. Daarbij kunnen aanvang en bestemming zeer zeker ook in aanmerking komen, maar zoo weinig maken die twee het wezenlijke van het begrip: organisch uit, dat ook waar zij onbekend mochten zijn in menig geval de organische beschouwing geheel ongedeerd kan blijven.

Wanneer nu onze redenaar zijne geheele ontleding van: organische geschiedbeschouwing samenvat in *genetisch* en *teleologisch*, dan hebben wij reden om scherp toe te zien welk gebruik hij verder van deze conclusie zal maken. Allereerst verwachten wij nu een aanwijzing hoe die organische beschouwing op de geschiedenis van het Christendom moet worden toegepast. Dan zullen wij kunnen beoordeelen, in welken zin zij door den auteur werd bedoeld.

Maar, o wee! daar gaat weer op eens de pathos met de logica op den loop. In de plaats van het kalm betoog, waarnaar wij wilden luisteren, vernemen wij de stem der profetie, waarin zich het gezang van Hesiodus en Vergilius mengt, alles tot verheerlijking van „deze ontwikkeling, welk het kenmerk is van het werk van den Geest van aller geesten Vader, uit Wien en door Wien en tot Wien het werk zijner werken is" (bl. 18). Ligt het aan mij, dat ik, zelfs nu ik de rede gedrukt voor mij heb leggen, den draad in deze ontboezeming niet vasthouden kan? Het algemeene denkbeeld schijnt te zijn, dat die genetische en teleologische beschouwing, waarvan zoo even sprake was, aan de menschheid van nature eigen is, dat deze en met name de Christelijke menschheid geen andere opvatting kan dulden dan die den aanvang van haar weg stelt in het verloren paradijs, den eindpaal van hare bestemming zoekt in de zegepraal van het Godsrijk en haar gang van dat begin tot dat einde bestuurd acht door de leiding van den H. Geest. Was dit waarlijk de meening, dan wil ik daartegen geen bezwaren maken, maar vraag ik alleen: hoe komt dat hier? Of is het hier wel op zijn plaats, levert het dan niet dadelijk het bewijs, hoe gevaarlijk die oplossing van *organisch* in *genetisch* en *teleologisch* voor de methode dreigt te worden?

Slaan wij een paar bladzijden over, die op deze ontboezeming volgen en die inderdaad den gang van het betoog niet verder

brengen. Wij krijgen den verloren draad eerst weder in handen, waar de spreker na een pauze hervat: „Niet *stofwisseling*, maar *ontwikkeling*. Daarmede heb ik uitgesproken, M. H., wat in de Geschiedenis van het Christendom moet in het licht gesteld worden, zal haar wetenschappelijk karakter worden gehandhaafd en bewaard" (bl. 20).

Deze opmerking geeft den spreker aanleiding om de reeds vroeger begonnen critiek op verkeerde historiographie voort te zetten. Er wordt gehandeld over de Maagdenburger centuriën, die lijden aan gebrek aan inzicht in den samenhang van leer en leven, en over Arnold, wiens bekende eenzijdigheid niet zonder meewarigheid wordt afgekeurd. Neander (reeds vroeger besproken) en Gieseler worden even genoemd, maar dan komt de Tubingsche school, voor wier bestrijding dit gedeelte van de oratie bijzonder bestemd schijnt te zijn.

Baur was reeds vroeger voorgekomen, maar op eene wijze, die kon doen vreezen, of de „Grootmeester" in dezen redenaar wel den meest bevoegden vertolker had gevonden. In den aanvang der rede (bl. 8) was met instemming het woord van Baur aangehaald: niet alle weten van hetgeen geschied is, is een historisch weten. Daarop volgde deze opmerking: „Dit verdient evenzeer onze opmerkzaamheid als dat wat hij er in éénen adem bijvoegt, al mocht het paradox en vreemd klinken uit zijn mond: „„Niet al wat geschied is, is historisch geschied."" Zeker, klinkt dit vreemd niet alleen in den mond van Baur, maar van ieder ander die het hem na mocht zeggen. Iets, dat niet historisch geschied is, — hoe zou dat dan wel geschied zijn? Wat zou daarachter schuilen? Het is mogelijk de moeite waard, die woorden even bij Baur zelf na te lezen. „Wie aber nicht alles Geschehene auch ein geschichtlich Geschehenes ist, so ist auch nicht jedes Wissen des Geschehenen ein geschichtliches Wissen" zegt hij in de „Einleitung" van zijne „Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung." Waar is de paradox gebleven? Om te zeggen wat daar staat behoefde men waarlijk geen Baur te zijn. Hij bedoelt alleen, dat niet alles wat er voorvalt belangrijk genoeg is om in de geschiedenis vereeuwigd te worden. „Wichtig genug, um nicht blos für den Augenblick gewusst, sondern auch dem bleibenden Wissen der Nachwelt überliefert zu werden", zegt hij zelf in

de volgende zinsnede. Maar onze auteur vatte het op, alsof er stond: „wie nicht alles Geschehene auch geschichtlich geschehen ist", en maakte er zoo een orakelspreuk van, wier geheimen zin hij ter overpeinzing aan zijne toehoorders overliet.

Baur wordt herhaaldelijk in de oratie genoemd. Het is duidelijk, dat zijn arbeid ook voor dezen redenaar „ein geschichtlich Geschehenes" is. Maar niet in dien zin, dat de nakomelingschap dankbaar zou moeten zijn voor hetgeen hij haar heeft overgeleverd. „De kolossale arbeid door den meester zelf en zijne leerlingen aan de verdachtmaking van de oudste oorkonden van het Christendom besteed" (bl. 22), evenals „de nieuwe constructiën der reeds uitgestorven of door haar leerlingen verlaten school" schijnen in het oog van Dr. van Toorenenbergen nog slechts in zooverre waarde te hebben, „als zij de oorzaak kunnen zijn dat aan het echte-gehalte der geschiedenis van het Christendom vollediger recht geschiedt" en „dat zij in de geschiedenis staan als een waarschuwend bewijs, dat er niet enkel theologisch- maar ook philosophisch-dogmatisch vooroordeel is" (bl. 23).

Wat hebben dan Baur en zijne leerlingen op het gebied der oudste kerkgeschiedenis geleverd? Hooren wij Dr. van Toorenenbergen zelf.

„Hadden Semler en Mosheim de baan gebroken voor het objectief beschouwen van de bijzondere deelen in den omtrek van het vlak, waarop de historische verschijnselen zich aan hunnen blik voordeden, Baur trad als de wichelaar op om op dit vlak, waar zijne voorgangers niet bij machte geweest waren aan alle toevalligheden eenheid en leven te geven, met zijn tooverstaf dat probleem op te lossen. Hij heeft niet zonder naijver, en dus niet zonder vrucht, den arbeid van Marheinecke, Neander en Gieseler gadegeslagen, maar hij achtte dien niet geschikt om in het beloofde land der historie te brengen. Hadden zij op Jezus Christus, als den Heer en het Hoofd zijner Kerk, gewezen en uit zijne verschijning den groei der leden en den wasdom van het geheel afgeleid, dat grondbeginsel moest voor zijne wijsgeerige idée wijken, waaruit hij, aan de hand van Strausz, die verschijning zelve als zonder evenredigheid met die taak had leeren discrediteeren. De idée moest naar de leer van Hegel alles verklaren; zij is de immanente wet

der geschiedenis en deze is de levende beweging van de idée, zoodat alles opgaat in een dialektisch proces. De historische beweging is niets anders dan het streven naar eenheid van de idée en de werkelijkheid. De personen zijn slechts namen en geen persoon komt in aanmerking dan voor zoover zij zich geleend heeft om het denkbeeld, dat als het wezen geldt van het verschijnsel, hetwelk wij Godsdienst noemen, de eenheid van God en mensch, uit te drukken. Dat zal Jezus wel hebben gedaan, maar Hij zal niet hebben kunnen doen wat men Hem altijd heeft toegekend, namelijk de oorzaak zijn en den grond leggen van al hetgeen in het Christendom groot van invloed is geweest. De leerlingen zijn weldra den meester vooruitgestreefd. Eerst bleef nog altijd het geloof, dat Jezus de beloofde en verwachte Messias was, het punt, waarin de gemeente der volgende eeuwen haren grond heeft, en waarop de verschijning van Paulus dan verder bevruchtend gewerkt zal hebben; maar weldra wilde men niet meer weten van een invloed van Jezus, zelfs niet op de Apostelen. Dezen waren en bleven Joden, gelijk het Christendom door en door ebionitisch was. Paulus treedt op, de bestrijder van den wettischen godsdienst, maar zijn invloed gaat ook weder onder. Eerst in de tweede eeuw wordt de datum der geboorte, van hetgeen nu Christendom heet, gesteld. Het ontstaat uit een compromis tusschen elkander uitsluitende richtingen. Daarbij komt de idée van Paulus in de opvatting van het Christendom, die in de schriften, op zijn naam staande, gevonden wordt, op den voorgrond, en er wordt zoo ook eene plaats gevonden voor het Evangelie, dat den naam van Johannes draagt.... Ik treed niet dieper in deze verwikkeling. De vraag is: van waar het Christendom, met zijn Paulus-, met zijn Johannes-Evangelie? Van waar hetgeen van Jezus is geloofd in de wereld en gerechtvaardigd in den geest van denkers en martelaars? Het antwoord is: van Jezus weet ik niet; Christus mag verdicht zijn; maar Paulus ken ik. Deze prediker van de genade Gods aan Joden en Heidenen is geworden wat hij geweest is toen de Heidenen tot het Christendom kwamen. Daardoor moest het Joden-christendom tot zijn tegendeel omslaan, en, natuurlijk, Saulus van Tarsen een Paulus worden. Paulus bekeerd door de Heidenen: dat zal de verklaring geven van het ontstaan

der Christelijke Kerk. Neme haar aan wie het kan; maar hij eische niet, dat ik dit op- en ondergaan en deze *homines ex machina* voor ontwikkeling houde. Eisch niet, dat ik tevreden zij met de categorie van in haar tegendeel omslaande ideeën, waar ik van eene historische, organische ontwikkeling dacht te hooren" (bl. 23—25).

Een lang citaat. Maar ik wilde er niets van weglaten, om mijne lezers in de gelegenheid te stellen zelven te zien, hoe hier over den grooten meester en zijn school geoordeeld wordt.

Ja, de groote meester! Ik weet het ook wel, dat in zijne methode het Hegeliaansch schematisme een noodlottig overwicht heeft en daardoor aan de beteekenis van het bijzondere geen volledig recht geschiedt. Reeds vóór 20 jaren, bij het aanvaarden van het professoraat in de kerkgeschiedenis, heb ik het mogelijk met nog meer nadruk uitgesproken, dan het hier is gezegd. Maar is dan die critiek het eenige wat Baur van de nakomelingschap verdient? Is die wijsgeer nog door iemand overtroffen in de nauwkeurige, zorgvuldige, onpartijdige ontleding van de oudste Christelijke literatuur? Heeft iemand in de beoefening van onze wetenschap hem geëvenaard in die zeldzame vereeniging van critische scherpzinnigheid en wijsgeerige diepzinnigheid? Zijn de groote trekken van zijne opvatting van de wording van het Katholicisme nog door eenig later onderzoek uitgewischt? Hebben al die meesterlijke monographieën, die wij hem danken, iets van hare waarde verloren? Is er eenig werk over de oudste kerkgeschiedenis, dat in architectoniek, in echt organische beschouwing een plaats verdient naast zijne geschiedenis der drie eerste eeuwen?

„De school zelve reeds uitgestorven of door hare leerlingen verlaten", — zegt de spreker. Kent hij mogelijk het aandoenlijk antwoord van Baur aan Uhlhorn, als hij, gelijk de huisvader, den kring zijner geliefden overziet en de besten of ontijdig weggerukt of door de ongunst der omstandigheden uit het ouderlijk erf verdreven betreurt, maar toch met onverbroken moed het Paulus nazegt: *ὡς ἀποθνήσκοντες, καὶ ἰδοὺ ζῶμεν.* Zeker, een Tubingsche school in den zin van een faculteit van Baur's geestverwanten zoekt men in Duitschland te vergeefs. De regeering zorgt er goed voor, dat zich niet ergens zulk een broeinest van vrije wetenschap vestige, en wie onder

het aankomend geslacht zijn toekomst niet weg wil werpen, wacht zich wel voor een woord van sympathie voor die school. Maar de school uitgestorven of verlaten, — dat kan alleen iemand zeggen, die geheel vreemdeling is in de nieuwere literatuur over de eerste Christeneeuwen. Ἰδοὺ ζῶμεν, roepen wij hier in Holland, in overeenstemming met tal van bondgenooten in Duitschland, Zwitserland, Engeland en Amerika, den lijkredenaar op onze studie toe. Baur zelf heeft nooit een school verlangd van leerlingen die eenvoudig zijne resultaten overnamen, maar in de handhaving van de streng-critische methode en in het streven naar een wijsgeerige opvatting van de geschiedenis, die wij vooral van hem geleerd hebben, zou hij, ook waar onze resultaten van de zijne mochten afwijken, dankbaar het voortleven van zijn school erkennen.

Het ware te wenschen, dat zij die het doodvonnis over Baur en zijn school vellen, ten minste wat meer kennis toonden van de zaak, waarin zij willen rechtspreken.

„Hadden zij (Marheinecke, Neander, Gieseler) op Jezus Christus, als den Heer en het Hoofd zijner Kerk, gewezen en uit zijne verschijning den groei der leden en den wasdom van het geheel afgeleid, dat grondbeginsel moest voor zijne (Baur's) wijsgeerige idee wijken, waaruit hij, aan de hand van Strausz, die verschijning zelve als zonder evenredigheid met die taak had leeren discrediteeren." Marheinecke zou er mogelijk wat vreemd van hebben opgezien zoo als bondgenoot van Neander tegenover Baur te moeten paradeeren en zich daarbij een zeker „Pereat" aan zijn adres van zijn gemoedelijken Berlijnschen collega herinnerd hebben; maar grooter zou zeker nog de verbazing van Baur geweest zijn, als hij vernam, dat hij eigenlijk aan de hand van Strauss tot zijne opvatting was gekomen. Altijd aan die hand van Strauss zou Baur uit zijne wijsgeerige idee geleerd hebben de verschijning van Jezus te discrediteeren als zonder evenredigheid met die taak. Er was in het voorgaande van geen taak gesproken, maar vermoedelijk wordt bedoeld de taak om het ontstaan en de ontwikkeling van de Kerk te verklaren. Maar eenige regelen verder wordt door den spreker zelf erkend, dat Jezus volgens Baur wel het wezen van den godsdienst, de eenheid van God en mensch, heeft uitgedrukt, al kon hij ook niet de oorzaak zijn en den grond

leggen van al hetgeen in het Christendom groot van invloed is geweest. Hoe is het een met het ander te rijmen? En wie heeft in de „drei ersten Jahrhunderte" die schoone bladzijden over Jezus' werk gelezen, die niet aanstonds gevoelt, hoe scheef en hoe onbillijk hier Baur's denkwijze wordt weergegeven?

De leerlingen, heet het dan verder, zijn weldra den meester vooruitgestreefd. En daarop volgt een gedeelte, waarvan men letterlijk niet weet, waar de opeengestapelde incriminaties thuis te brengen. Het „ondergaan van Paulus' invloed" doet een oogenblik denken aan Schwegler's Nachapostolisches Zeitalter, maar dan komt er weer allerlei waarvoor geen bepaald adres is te vinden.

„Eerst in de tweede eeuw wordt de datum der geboorte van hetgeen nu Christendom heet" (er staat Christendom en niet Katholicisme) „gesteld."

„Bij het compromis der elkander uitsluitende richtingen komt de idee van Paulus in de opvatting van het Christendom, die in de schriften, op zijn naam staande, gevonden wordt, op den voorgrond en er wordt zoo ook eene plaats gevonden voor het Evangelie, dat den naam van Johannes draagt."

„Van Jezus weet ik niet; Christus mag verdicht zijn, maar Paulus ken ik. Deze prediker van de genade Gods aan Joden en Heidenen is geworden wat hij geweest is toen de Heidenen tot het Christendom kwamen."

„Paulus bekeerd door de Heidenen: dat zal de verklaring geven van het ontstaan der Christelijke Kerk."

Niemand zou het Dr. van Toorenenbergen kwalijk genomen hebben, dat hij na 35 jaar predikant en directeur eener Zendingvereeniging geweest te zijn en na ook in dien tijd met eere te hebben medegewerkt aan een ander gedeelte der geschiedenis, bij zijne benoeming tot Hoogleeraar niet op de hoogte was van de omvangrijke en ingewikkelde studiën over het oudste Christendom. Maar als hij daarover spreekt, zooals hier, dan loopt hij gevaar, te moeten hooren: *si tacuisses, Professor mansisses.*

In de Tubingsche methode is, volgens den spreker, „alles ontwikkeling, o ja! maar zulk eene, waaraan een punt van uitgang ontbreekt, dat de volgende verschijnselen verklaart,

en zonder dat een einde — ik bedoel een τέλος, eene toekomst die met het voorafgaande in een wezenlijk organisch verband staat — volgen kan" (bl. 23).

Men ziet, de twee termen waarin het organische werd ontleed, het genetische en het teleologische, zijn toch wel de draad die door de gansche rede heenloopt. Maar al kan zulk een ontwikkeling als de Tubingers stellen niet worden toegelaten, ontwikkeling is toch wel zeker de formule van alle ware historische beschouwing. Daarom kan de spreker zich ook niet vereenigen met mannen als Baumgarten, Thiersch en J. P. Lange, die te uitsluitend beteekenis hechten aan het verleden.

Als uitgangspunt voor zijne eigene opvatting neemt Dr. van Toorenenbergen het woord van Schelling: „het Christendom is een feit", en, voegt hij er aan toe: „een goddelijk feit" (bl. 26). „Uit de verschijning van Christus moet kunnen verklaard worden wat aan het Christendom eigen is." Zoo de bekeering van Paulus, zoo het 4de evangelie. Hier ligt de sleutel van het heiligdom: „het mysterie van het vleesch geworden Woord en zijne heerlijkheid."

Hier komt evenwel het bezwaar op, of men van organische, historische ontwikkeling mag spreken, tenzij men zich buige onder hetgeen hier genoemd wordt „de onlogische kanon van eene oneindige reeks van altijd eindige oorzaken en gevolgen" (bl. 28). Inderdaad, dat is het bezwaar en wij zouden wenschen, dat de redenaar iets meer gedaan had om ons van het onlogische van dien kanon te overtuigen. Zonderling genoeg, maakt hij Baur tot zijn zegsman, door zich ten tweeden male te beroepen op diens uitspraak (K. G. I, 39), dat alleen het wonder der opstanding de twijfelingen kon verdrijven, die het geloof zelf in den eeuwigen nacht van den dood schenen te moeten verstooten. Die uitspraak wordt zoo dikwijls aangehaald, met de betuiging dat Baur zelf zich niet aan de verklaring van het opstandingsgeloof heeft gewaagd. Maar ik begrijp niet goed, wat men daaraan heeft. Als men kon meenen, dat Baur de opstandingsverhalen voor geloofwaardig had gehouden, zou het een argument zijn. Maar dat denkt toch niemand. Ieder weet, dat hij geen andere opstanding aanneemt dan die van het geloof der discipelen uit het graf van den twijfel. Wat beteekent het dan of Baur ook gezegd heeft,

wat nog nooit door iemand is tegengesproken, dat de evangelieprediking der apostelen en dus de aanvang der kerk gegrond was in hun geloof aan de verheerlijking van den gekruiste?

Er was dus wel iets meer noodig geweest, om de hypothese van den wonderaanvang te rechtvaardigen. Maar laat het daarbij onze aandacht niet ontgaan, dat bij dezen spreker duidelijk het streven uitkomt, om over het wonder heen harmonie tusschen het vroegere en het latere te vinden, dat hij in het Christendom ziet de vervulling van de aspiratiën der menschelijke natuur, dat hij geen mechanisme erkent in de werking van Gods geest, dat hij buiten het wordingstijdperk der gemeente wel Voorzienigheidswerken maar geen openbaringswonderen meer aanneemt, dat daarna organische ontwikkeling het leidend beginsel wordt in de geschiedenis en deze van nu af is het tooneel der middenoorzaken (bl. 30, 31). Dat alles wordt zoo uitdrukkelijk gezegd, dat men er niet aan kan twijfelen, of de spreker zal in zijne behandeling van de geschiedenis zoo nabij komen aan hetgeen wij organische beschouwing noemen, als zijne opvatting van den aanvang van het Christendom slechts eenigszins toelaat. Haast zou ik durven zeggen: indien het ons kon gelukken hem te overtuigen, dat er tot verklaring van Jezus geen bovennatuurlijke factor behoeft ingeroepen te worden, dan zou er, wat methode betreft, tusschen hem en ons geen wezenlijk verschil meer bestaan.

Nu is dat verschil in de beschouwing van den aanvang van het Christendom niet gering van beteekenis, ja grooter dan men mogelijk oppervlakkig zou meenen. Want het hangt samen met een verschil in wereldbeschouwing en dientengevolge ook met de geheele opvatting van godsdienst en zedelijkheid. Maar terwijl wij ons dat niet ontveinzen, mogen wij er tevens onze vreugde over uitspreken, dat dit verschil zich op het gebied van onze studie nog maar alleen in dit éene belangrijke punt toont.

Zoo komen wij van zelf terug op de vraag, die ik in den aanvang onbeantwoord liet. Mag bij dezen historicus de critiek alles onderzoeken? Het antwoord is nu licht te geven: wel veel, zelfs nagenoeg alles, maar alles? neen. Er is met de verschijning van Jezus een nieuwe aanvang in de menschheid gemaakt, niet te verklaren uit een aaneenschakeling van eindige

oorzaken en gevolgen, en daarom ook verheven boven een critiek, die haar maatstaf alleen aan het eindige ontleent. Er blijft dus hier nog een onderscheid van gewijd en ongewijd, maar het is reeds geen scherpe tegenstelling meer. „Het goddelijke en het menschelijke zijn niet meer te scheiden dan voor zoover het menschelijke zondig is" (bl. 31). Is eenmaal dat hoogere beginsel in de gemeente ingelegd, dan sluit het zich geheel aan de natuurlijke levensvormen aan en volgt het in zijne ontvouwing geheel de wetten van alle menschelijke ontwikkeling.

Wanneer nu de orthodoxie met deze beschouwing optreedt, ja, wanneer iemand die deze denkbeelden huldigt juist als orthodox man op een academischen leerstoel door zijne geestverwanten wordt gebracht en begroet, hoe zouden dan ook wij modernen zijn manifest niet met vreugde aanvaarden als een bewijs, dat de nooit stilstaande ontwikkeling ons weer zooveel nader tot elkander heeft gebracht? Moge over en weder eerlijke waardeering den weg tot verdere toenadering banen!

L. W. E. RAUWENHOFF.

TIJDSCHRIFTEN.

De Bibliotheek van moderne theologie en letterkunde handhaafde in het jaar 1879 haar gevestigden goeden naam. Wij vinden in de twee deelen, ieder uit drie afleveringen bestaande, zooals reeds sedert verscheiden jaren, zoowel opstellen van vaderlandsche modernen als van geestverwanten uit den vreemde. De eerstgenoemden zijn van J. van Loon, te Egmond aan Zee, „Het oordeel van Dr. A. Pierson over de moderne evangeliënkritiek"; van H. Koekebakker „De onttroning van het gemoed door een vertoornd Spinozist (namelijk Mr. Lotsy, die een boek over de wijsbegeerte van Spinoza in 't licht gaf)"; en van K. G. F. W. Ham „Is er op modern standpunt een eeredienst mogelijk? (een inleiding van het debat over den eeredienst in de vergadering van Modernen van 1879)". Onder de door buitenlandsche modernen vervaardigde en door Maronier als altijd vloeiend vertaalde opstellen merken wij op: van Prof. G. Studer „De bijbelsche scheppingsgeschiedenis"; „Het Paradijs en de zondeval"; „De bestemming van den mensch volgens de leer van het O. T."; van Prof. Max Müller: „Over henotheïsme, polytheïsme, monotheïsme en atheïsme"; „De oorsprong en de ontwikkeling van den godsdienst"; „Is het fetisisme een oorspronkelijke vorm van godsdienst?"; van de Rossi „Roma sotterranea Christiana"; van W. von Giesebrecht „Arnold van Brescia"; van F. W. Robertson „Aanteekeningen op Genesis"; van Prof. Bender „Friedrich Schleiermacher en het onderzoek naar het wezen van den godsdienst", en van anderen.

Bij mijn gewone ernstig gemeende aanbeveling van Maronier's Bibliotheek voeg ik ook nu weder de vraag: waarom hij

ons niet pleegt mede te deelen de woonplaats van die geestverwanten uit den vreemde en welke de boeken of tijdschriften zijn, waarin hun opstellen voorkomen?

De twaalfde jaargang van de REVUE DE THEOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE ET COMPTE RENDU DES PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES verschilt hierin van de vorige, dat nu om de twee maanden een nummer is verschenen en de Directie eenige verandering onderging. In plaats van Prof. Dandiran is nú met Prof. Astié als redacteur opgetreden Prof. Vuilleumier, terwijl als patronen of vaste medearbeiders, in plaats van de heeren Amiel, Bouvier, Chastel, Th. Claparède, H. Oltramare en P. Vaucher, voortaan werkzaam zullen zijn de heeren Phil. Berger, P. Chapuis en Eug. Dandiran, H. du Bois, Lucien Gautier, Ch. Martin, Ernest Martin, Ch. Monvers, Fred. Rambert, A. Sabatier, H. Soulier en Edm. Stapfer, professoren, doctoren en predikanten in Frankrijk en Zwitserland. Behalve vele vertaalde stukken bevat deze jaargang over 't algemeen zeer belangrijke opstellen, als, onder andere, van C. Malan „La Conscience", in drie nummers; van J. Reymond „La prédication aux morts. Etude exégétique de 1 Petr. 3 : 18—22"; van L. Carrau „L'évolution et la philosophie"; Philippe Bridel „La philosophie de Socrate. Sa valeur religieuse et morale". Verder worden in een „Bulletin" in ieder nummer aankondigingen en beoordeelingen gegeven van uitgekomen belangrijke geschriften.

F. W. B. v. B.

In het 4de Heft van de **Jahrbücher für prot. Theologie** voor 1879 komen de volgende verhandelingen voor:

O. EISFELDT, das Dogma von der Kirche als der Mutter der Gläubigen; CARL ERBES, die Chronologie der antioch. u. der alex. Bischöfe nach den Quellen Eusebs II; F. NIPPOLD, die ersten innerkirchl. Reformversuche im röm. Katholicismus, Lutherthum u. Calvinismus; HOLSTEN, der Gedankengang des

Römerbriefs Cap. I—XI, 3er Art.; S. FRAENKEL, die syrische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik II; V. SCHULTZE, Nachtrag.

Heft 1 en 2 van den jaargang 1880 bevatten:

A. BAUR, Über die Zukunft von Religion u. Christenthum; R. A. LIPSIUS, neue Studien zur Papstchronologie. II. Die ältesten Papstverzeichnisse; K. MARTI, die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des A. T., I, II; TH. ARNDT, Goethe's Verhältniss zum A. T.; C. WITTICHEN, Über die Zahl 153; R. A. LIPSIUS, Miscelle zu Eph. 5, 14; J. HAPPEL, O. Pfleiderer's Hermeneutik der relig. Phänomene; E. PFLEIDERER, Eudämonismus u. Egoismus I; A. WÜNSCHE, die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, nach Apokryphen, Talmud u. Kirchenvätern; F. BÄTHGEN, Zu Jahrb. 1880, I: 192 (over Eph. 5, 14).

Zeitschrift für wissensch. Theologie, Band XXIII, Heft 2, bevat:

W. ISRAËL, die Vita S. Hilarionis des Hieronymus; F. GÖRRES, die angebliche Christenverfolgung zur Zeit der Kaiser Numerianus u. Carinus (Schluss); H. HOLTZMANN, Jakobus der Gerechte u. seine Namensbrüder; M. BONNET, Bemerkungen über die ältesten Schriften von der Himmelfahrt Mariae. — Anzeigen.

Zeitschrift für Kirchengeschichte von Dr. TH. BRIEGER, III: 3 u. 4.

Untersuchungen und Essays. W. GASS, zur Symbolik der griech. Kirche; A. HARNACK, das Muratorische Fragment u. die Entstehung einer Sammlung apostolisch-kathol. Schriften; TH. LINDNER, Papst Urban VI, I u. II; M. LENZ, Zwingli u. Landgraf Philipp (Schluss); Kritische Uebersichten; Analekten; Register.

Theol. Studien u. Kritiken, 1880, I.

Cremer, die Wurzeln des Anselmischen Satisfactionsbegriffs; Kawerau, der Ausbruch des antinomistischen Streites; Nösgen, der Ursprung u. die Entstehung des dritten Evangeliums; Wieseler, das Todesjahr Polykarps. — Recension (Baudissin, Studien II, rec. von Riehm).

BIJDRAGEN TOT DE CRITIEK VAN PENTATEUCH EN JOZUA [1]).

VI. Dina en Sichem.

(*Gen.* XXXIV).

Toen ik, in eene aanteekening bij mijn *Godsdienst van Israël* (I: 405—407), naar aanleiding van Oort's verhandeling over *de sage van Dina* [2]), mijne meening over *Gen.* XXXIV blootlegde, was ik — die aanteekening zelve bewijst het — ten aanzien der bestanddeelen van dat hoofdstuk nog niet tot een bepaald resultaat gekomen. Thans meen ik het een eind verder te hebben gebracht, voortgeholpen ook door hetgeen vooral Dillmann en Wellhausen over *Gen.* XXXIV hebben geschreven. Ik mag dus den lezer, die in deze quaestiën belang stelt, bij een vernieuwd onderzoek voorgaan.

De inhoud van *Gen.* XXXIV in zijn tegenwoordigen vorm is bekend. Dina, de dochter van Jakob, wordt door Sichem ben Hamor verleid, maar daarna, daar hij haar hartelijk lief heeft, ten huwelijk gevraagd. Hamor draagt dit verzoek aan Jakob en zijne zonen voor; hij verklaart eene innige verbintenis van de twee volksstammen te wenschen; zijn zoon betoont zich bereid den prijs te betalen, die hem zal worden opgelegd. Jakob's zonen, vertoornd over Sichem's daad, bedienen zich van eene list: zij verklaren zich niet ongenegen om met de Hevieten in huwelijksgemeenschap te treden en dus ook Sichem's

1) Vg. Jaargang XI: 465—496; 545—566; XII: 139—162; 297—323.
2) *Godg. Bijdr.* van 1866 bl. 983—998.

bede in te willigen, wanneer zij van hun kant zich laten besnijden. Hamor en Sichem overreden hunne stamgenooten om deze voorwaarde aan te nemen. Nadat de besnijdenis is voltrokken, op den derden dag, dringen Simeon en Levi, Dina's broeders, de stad binnen, dooden daar alle mannen, ook Hamor en Sichem, en gaan met hunne zuster weg. Daarop wordt de stad door de zonen van Jakob leeggeplunderd en de overgebleven bevolking, vrouwen en kinderen, weggevoerd. Jakob bestraft Simeon en Levi over hunne daad, die hem en de zijnen in groot gevaar brengt. Doch zij antwoorden hem: „mocht hij dan onze zuster behandelen als eene hoer?"

Dit verhaal staat in *Genesis* niet geheel op zich zelf: H. XXXV: 5; XLIX: 5—7, volgens sommigen ook H. XLVIII: 22, hangen daarmede samen. Doch vóórdat wij dat verband nader bepalen, constateeren wij, dat H. XXXIV niet „aus einem Guss" is. Men heeft dit sedert lang opgemerkt en inzonderheid vs. 27—29 aan een ander auteur toegekend dan hetgeen voorafgaat en volgt. Volgens vs. 25, 26 treden Simeon en Levi handelend op om de eer hunner zuster te wreken: als zij de vreeselijke slachting aangericht hebben, voeren zij Dina uit het huis van Sichem weg en „gaan uit," d. i. blijkbaar: verlaten de stad. Daarop volgt nu, zonder eenige aanknooping, al ware het ook slechts door ויהי of door eene enkele ו, het bericht van de plundering der stad door „de zonen van Jakob", en niet — gelijk men althans verwachten mocht — door de o v e r i g e zonen van Jakob. Indien deze met Simeon en Levi gemeene zaak maakten, waarom lieten zij dan het bloedbad aan hen over en namen zij niet veeleer aanstonds deel aan den — geenszins van gevaar ontblooten — aanslag? Op deze vragen ontvangen wij geen antwoord. Het ware evenwel nog denkbaar, dat de ééne auteur van vs. 25, 26 en vs. 27—29 gebrekkig had verhaald en dat alzoo de moeilijkheden, waarop wij stuiten, te wijten zijn aan zijn stumperigen trant van voorstellen. Doch die mogelijkheid wordt uitgesloten door vs. 30, 31, waar 1°. J a k o b zijne afkeuring uitspreekt over het gebeurde — toch wel een bewijs, dat niet zijn gansche geslacht daaraan had deelgenomen, en 2°. a l l e e n S i m e o n e n L e v i door hem worden berispt — eene ongerijmdheid, wanneer al „de zonen van Jakob" de stad leeggeplunderd en

de vrouwen en kinderen weggevoerd hadden. Niets is duidelijker, dan dat vs. 30, 31 het vervolg zijn van vs. 25, 26 en dus de tusschenliggende verzen (27—29) later ingevoegd of van elders overgenomen zijn.

Vóórdat wij nu van dit vaste punt uit verder gaan, herinneren wij ons, dat het reeds verkregen resultaat bevestigd, ja boven allen twijfel verheven wordt door den vloek over Simeon en Levi in *Gen.* XLIX: 5—7. De auteur van die verzen is met den schrijver van *Gen.* XXXIV: 25, 26, 30, 31 geheel homogeen. Hij ziet in de daad van de beide broeders eene wraakoefening, een blijk niet van hunne begeerlijkheid of plunderzucht, maar van hunne gramschap; verder eene daad niet van „de zonen van Jakob", maar uitsluitend van Simeon en Levi, die dan ook alleen daarvoor gestraft worden. Ook door *Gen.* XLIX: 5—7 worden vs. 27—29 van H. XXXIV uitgesloten.

Nu zijn Dillmann en vooral Wellhausen, deze laatste uitgaande van de verschijnselen in vs. 25—31, tot de ontdekking gekomen, dat ook reeds in vs. 1—24 twee berichten met elkander tot één geheel versmolten zijn. Doch aan de mededeeling van hunne resultaten ten aanzien van deze verzen moet eene belangrijke opmerking van Wellhausen betreffende vs. 25, 26 vooraf gaan. „Es ist doch" — zoo schrijft hij [1] — „eine offenbare Unvernunft, dasz zwei Individuen eine Stadt erobern und ihre Bewohner niedermachen; vielmehr sind in diesem Verse (25) die zwei Berichte verschmolzen." Hoe dit zal zijn geschied, maakt hij vervolgens aanschouwelijk in dezer voege; A is het verhaal, waarin Simeon en Levi handelen; B het andere bericht, waarin „de zonen van Jakob" optreden:

A.	B.
En Simeon en Levi, de broeders van Dina, namen ieder zijn zwaard en kwamen in de stad en doodden Hamor en Sichem, zijnen zoon, en voerden Dina enz. (vs. 25, 26).	En op den derden dag, toen zij smart leden, namen de zonen van Jakob ieder zijn zwaard en overvielen de stad onvoorziens en doodden alle mannen, en zij kwamen over de verslagenen en plunderden de stad enz. (vs. 25, 27—29).

1) *Die Composition des Hexateuchs* in Jahrb. f. deutsche Theol. XXI: 435 ff.

Bij de samenvoeging van A en B ontstond vanzelf de tegenwoordige tekst van vs. 25–27. — Hoe hierover te oordeelen? De „offenbare Unvernunft" moet worden erkend, en met het volste recht zou daaruit mogen worden geredeneerd, indien de vraag was, wat er werkelijk had plaats gehad? Doch wij onderzoeken veeleer, wat de auteur van A kan hebben geschreven, en dit behoeft juist niet „vernünftig" te zijn geweest. Evenwel, veel liever schrijven wij hem eene redelijke voorstelling toe dan eene onredelijke, en aantrekkelijk is dus Wellhausen's gissing zonder twijfel. Doch er is één bezwaar tegen. Van „de zonen van Jakob" wordt gezegd (vs. 27), dat zij „kwamen over de verslagenen" (באו על־החללים). Volgt hieruit niet, dat de slachting was aangericht door anderen? Met andere woorden: vs. 27 is geschreven met het oog op en ten vervolge van zulk eene voorstelling der gebeurtenis als nu ook in vs. 25 gegeven wordt — eene voorstelling, waarin de plunderaars verschillen van hen, die de burgers van de stad hadden gedood. Maar dan kan ook Wellhausen's reconstructie van A en B niet juist zijn. Ik beweer daarom niet, dat vs. 25, zooals het nu luidt, uit A is opgenomen; het kan zeer wel zijn omgewerkt en uitgebreid door den schrijver van B of in diens geest; inzonderheid kan de tijdsbepaling: „op den derden dag, toen zij smart leden" — van B afkomstig zijn. Doch dit is voorhands niet bewezen. Daarentegen is het althans waarschijnlijk geworden, dat B geen geheel zelfstandig verhaal is, maar de *casus positio* van A onderstelt. Wij houden dit in gedachte, om er later op terug te komen, wanneer wij gereed zijn met vs. 1—24.

Ook over deze verzen willen wij Wellhausen hooren. Hij vindt daarin fragmenten van het verhaal, dat wij daareven A noemden, bepaaldelijk in vs. 3, 11, 12, 19, en komt alzoo tot deze voorstelling van A's inhoud: „Sichem, ein Privatmann, verliebt sich in Jakob's Tochter, verlockt sie (vs. 3) und schwächt sie [1]). Dann geht er zu ihrem Vater und Brüdern mit der Bitte um nachträgliche Sanction, er sei erbötig alles für das

1) Hierbij deze aanteekening: „Ich stelle ויענה aus vs. 2 hinter vs. 3. Denn der Haupterzähler [= B] sagt טמא [t. w. vs. 5, 13, 27] und gebraucht das Verbalsuffix überhaupt selten und grade in vs. 2 nicht. Stand ויענה ursprünglich hinter vs. 3, so war es für den Redigenten eine complete Nothwendigkeit es umzustellen."

Mädchen zu geben (vs. 11, 12). Was ihm als Kaufpreis auferlegt wird ist nicht zu ermitteln, jedenfalls nicht die Beschneidung. Der Jüngling zögert nicht, das Bedungene zu leisten (vs. 19); als nun aber Niemand an etwas Arges denkt, dringen Simeon und Levi unvermuthet in Sichem's Haus, erschlagen ihn und führen ihre Schwester mit sich fort (vs. 25, 26) — zu Jakob's groszem Unwillen (vs. 30, 31)". — Ook de gronden, waarop de afzondering dezer verzen van de rest berust, deel ik met zijne eigene woorden mede: „Man achte darauf, dasz vs. 3 dem vs. 2 den Platz streitig macht, dasz in vs. 11 f. nicht Hamor, sondern Sichem, der nach vs. 6 gar nicht mitgeht, redet und zwar so, dasz der Inhalt der folgenden Antwort vs. 13—17 durchaus nicht auf seine ganz specielle Anfrage, sondern nur auf den Antrag Hamor's vs. 8—10 paszt; man bemerke dasz im vs. 19 allein dem Verliebten eine Bedingung („Kaufpreis, Geschenk oder Gabe" nach vs. 12) auferlegt ist, die demgemäsz auch nur er allein und nicht das ganze Volk Hamor's erfüllt. Man vergleiche endlich והוא נכבד מכל בית אביו (vs. 19) mit נשיא הארץ (vs. 2), נערה (vs. 3, 12) mit ילדה (vs. 4), ותדבק נפשו (vs. 3) mit חשקה נפשו (vs. 8)."

Van dit bericht nu, dat de geheele gebeurtenis als een stuk van Jakob's familiegeschiedenis behandelt, verschilt het andere (B) zeer wezenlijk. „Der andere Erzähler geht zwar von derselben Geschichte aus, greift aber alsbald über in die wirklichen späteren Verhältnisse, die das historische Substrat dieser Geschichte sein mögen; er lässt sehr deutlich durchscheinen, halb und halb schon vs. 2 durch נשיא הארץ, dass es sich um völkerrechtliche Beziehungen der Bene Israel und der Bene Hamor handelt, deren Hauptort Sichem ist. Beachtenswerth ist namentlich במרמה vs. 13: nicht gegen den Willen der Uebrigen begehen Simeon und Levi auf eigene Hand den Verrath, sondern die Gesammtheit Jakobs hat gleich beim Abschlusz des Vertrags die Tücke im Sinn, sie geben sich den Schein auf die von Hamor nachgesuchte Volksgemeinschaft einzugehen, aber von vornherein in trügerischer Absicht, nämlich um die Beschnittenen im Wundfieber zu überfallen und mit leichter Mühe zu bewältigen. Deshalb kann auch der Va-

ter hier nicht wie vs. 30, 31 erklären, er habe mit der Sache nichts zu thun; von dem massgebenden nationalen Gesichtpunkt aus gilt sie sogar als lobenswerth. Es handelt sich hier eben nicht um Sichem und Dina, sondern um Gesammt-Israel und Gesammt-Hamor; der romantische Anlass ist völlige Nebensache und wird vs. 9, 14—17 nur berührt."

Ik behoef geen verschooning te vragen voor deze lange aanhalingen. De verhandeling van Wellhausen is niet in ieders handen, en men erkent aanstonds, dat zijne hypothese over *Gen.* XXXIV zeer ernstige overweging verdient. Op sommige punten treft zij samen met die van Dillmann, waarvan zij evenwel in haar geheel zeer wezenlijk verschilt. Ziethier hoe deze geleerde de twee berichten, waaruit ons hoofdstuk — door een Redactor — is samengesteld, poogt te reconstrueeren.

Tot het ééne, dat ik hierboven B noemde, behooren stellig vs. 1, 2*a*, 4, 6, 8—10, 15—18, 20—24, waarschijnlijk ook vs. 25, 26 ten deele, „Darnach" — zoo schrijft Dillmann zelf — „hätten Jacob und seine Söhne den Sikhemiten das Connubium unter der Bedingung der Beschneidung gewährt und wäre das Jacobhaus auf dem Punkte gewesen sich die Bürgerschaft von Sichem zu affiliiren, wenn nicht der erwachende Eifer Simeon's und Levi's für die Ehre und Reinheit ihres Stammes den Plan vereitelt hätte." Van den anderen verhaler (= A) is de rest van het hoofdstuk afkomstig, derhalve vs. 2*b*, 3, 5, 7, 11—14, 19, 25 v. ten deele, 27—31. „Nach ihm handelt es sich nicht blos um eine ideelle Entehrung der Dina, sondern eine wirkliche Schändung derselben ist das Motiv für den Zorn der Jacobsöhne; die Ehre der Züchtigung Sikhem's wird nicht blos dem Simeon und Levi, sondern allen Brüdern zugetheilt (vs. 13, 27, 28); der Vater verhält sich mehr passiv (vs. 5) und misbilligt schliesslich die That wegen ihrer vorderblichen Folgen (vs. 30)." Dillmann voegt hieraan nog toe, dat deze laatste schrijver „eine jüngere Gestaltung der Sache" voordraagt, gelijk blijken zal uit *Gen.* XLIX: 5—7 (?).

Het „wezenlijke verschil" tusschen de twee hypothesen, dat ik zoo even reeds vermeldde, springt in het oog. Dillmann's B is een vredelievend en alles behalve particularistisch man, die geen bezwaar ziet in de samensmelting van Israël en Ha-

mor en haar, tegen de bedoeling en den wensch van Jakob's zonen, door Simeon en Levi laat verijdelen; bij Wellhausen is diezelfde B een Israëliet in merg en been, die, als het aankomt op bestraffing van den smaad, Israël aangedaan, en op de handhaving van Israël's afzondering van de heidenen, alle middelen, ook verraad en moord, geoorloofd acht. Naarmate B bij Wellhausen lager staat dan bij Dillmann, in dieselfde mate blinkt Wellhausen's A boven dien van Dillmann uit: gene vermeldt den aanslag van Simeon en Levi, maar legt aan Jakob eene klacht daarover in den mond en weet niets van het sluw verraad van Jakob's zonen; deze geeft — zooals Dillmann het eigenaardig uitdrukt — „die Ehre der Züchtigung Sichem's" aan al de zonen van Jakob; met andere woorden: hij billijkt hunne verfoeilijke krijgslist en laat Jakob met opzet alleen over het gevaar, waaraan hunne daad hem blootstelt, zijne klacht aanheffen.

Hoe de twee hypothesen, in weerwil van hare onderlinge overeenkomst, zoo kunnen uiteenloopen, is duidelijk: eenige verzen, die Wellhausen tot B brengt, worden door Dillmann op rekening van A gesteld. Tot A behooren: [1])

volgens D. en W. beiden: vs. 3, 7*, 11, 12, 19, 25*, 26*,[2]) 30, 31.

volgens D bovendien: vs. 2*b*, 5, 7 geheel, 13, 14, 27—29.

Zoo blijven dan voor B over:

volgens D. en W. beiden: vs. 1, 2*a*, 4, 6, 8—10, 15—18, 20—24, 25*, 26*.

volgens W. bovendien: vs. 2*b* (behalve ויענה), 5, 7*, 13, 14, 27—29.

Tusschen deze twee analysen moet natuurlijk gekozen worden, en voor de eer der critiek is het te wenschen, dat dit zal kunnen geschieden op deugdelijke en afdoende gronden. Doch vóórdat ik beproef als scheidsrechter op te treden, moet ik doen opmerken, dat met dit ééne verschil een ander gepaard gaat. Volgens Dillmann is B de oudere verhaler,

1) Met * teeken ik de verzen, die slechts ten deele uit de ondersteelde bron worden afgeleid.

2) Hoe W. over deze verzen denkt, zie boven, bl. 259 v.; bij D. zijn ze onmisbaar zoowel in A als in B.

terwijl Wellhausen aan A de prioriteit toekent. Nog niet genoeg: terwijl beiden in den auteur van A den Jahvist herkennen (J bij W., C bij D.), staan zij, wat aangaat de herkomst van B, lijnrecht tegenover elkander. D. leidt dat verhaal af uit de zgn. „Grundschrift" van den Pentateuch, Ewald's „Boek der Oorsprongen", en kan zich daarbij beroepen op Knobel, Ewald en Delitzsch. W. daarentegen durft niet bepalen, uit welke bron het verhaal B is overgenomen, maar — voegt hij er bij — „in geen geval uit Q", met welke letter hij de zgn. „Grundschrift" aanduidt; Hupfeld, Böhmer, Schrader, Nöldeke, Kayser zijn het hierin met hem eens. Wanneer men bedenkt, dat van al de schrijvers, die tot onzen Hexateuch bijdragen hebben geleverd, de priesterlijke wetgever en verhaler (= de zgn. „Grundschrift" of Q) verreweg het gemakkelijkst te herkennen is, gelijk dan ook over zijn aandeel een betrekkelijk gering verschil van meening bestaat — dan zal men wel willen toegeven, dat *Gen.* XXXIV óók vanwege dezen strijd over zijnen oorsprong een exceptioneel hoofdstuk verdient te heeten en ons een blijkbaar ingewikkeld probleem ter oplossing voorlegt.

Doch laat ons zien, hoever wij het brengen. Ten aanzien van de vraag, die het eerst aan de orde is, den betwisten omvang van het verhaal B, behoeven wij ons niet lang te bedenken: zonder aarzeling kiezen wij vóór Wellhausen en tegen Dillmann partij. De laatstgenoemde is eigenlijk reeds wederlegd door hetgeen hierboven (bl. 258 v.) over vs. 27—29 in verband met vs. 30, 31 werd opgemerkt. Is het reeds op zich zelf hoogst onwaarschijnlijk, dat „Jakob" zal afkeuren wat al „de zonen van Jakob" hebben verricht, het is bovendien een feit, dat de berisping van den aartsvader alleen Simeon en Levi treft, of, met andere woorden, dat de Schrijver van vs. 30, 31 geen kennis draagt van de deelneming der „zonen van Jakob" aan den aanslag op de Bne Hamor en derhalve vs. 27—29 niet van zijne hand zijn. Terecht heeft dus W. deze verzen aan A ontzegd en aan B toegekend. Nu is dit een punt van groot belang. In vs. 27 vinden wij de zeer eigenaardige uitdrukking: „omdat zij (de bewoners der stad) hunne zuster hadden verontreinigd (טִמְּאוּ)." Hetzelfde verbum komt voor in vs. 5

(„en Jakob hoorde, dat hij Dina, zijne dochter, had verontreinigd") en in vs. 13 („omdat hij hunne zuster had verontreinigd"). Zonder twijfel zijn de drie verzen van ééne hand; D. zelf geeft dit toe, doch terwijl hij ze tot A brengt, moeten wij, op grond van het resultaat ten aanzien van vs. 27 verkregen, ook vs. 5 en vs. 13 aan B toeschrijven. Nu is vs. 13 de spil, waarop het geheele verschil tusschen D. en W. draait: naar gelang men het aan B òf toeschrijft òf ontzegt, wijzigt zich ook de opvatting van dat verhaal en zijne strekking. Immers dáár wordt gezegd, dat „de zonen van Jakob" bedriegelijk handelden en met hun voorslag, dat de Bne Hamor zich zouden laten besnijden, niets anders beoogden dan hunne verdelging. De verklaring van het vers baart eenige moeilijkheid. Er staat letterlijk: „Toen antwoordden de zonen van Jakob Sichem en Hamor zijnen vader bedriegelijk en zij spraken, dat (of: omdat) hij hunne zuster had verontreinigd." Het is ongerijmd aan „en zij spraken" (וידברו) eene andere dan de gewone beteekenis toe te kennen. Op het voetspoor van anderen neemt dus Dillmann aan, dat „bedriegelijk" (במרמה) moet worden omgezet, — in dezer voege: „Toen antwoordden . . . . vader, en zij spraken bedriegelijk, omdat hij hunne zuster had verontreinigd." Het is mogelijk, dat dit eenvoudige geneesmiddel ook het ware is. Men zou evenwel óók, zonder omzetting, voor אחותם kunnen schrijven אחותנו; dan luidt de vertaling: „Toen antwoordden . . . . bedriegelijk, en zij spraken (in zich zelven of tot elkander): hij heeft immers onze zuster verontreinigd!" Deze schrijffout kan ik mij gemakkelijker verklaren dan de omzetting van במרמה. Doch, hoe dit zij, de inhoud van vs. 13 blijft dezelfde en — beslist over de voorstelling, die B ons geeft, van de bedoeling der „zonen van Jakob."

Neem nu evenwel aan, dat het Dillmann gelukt dit betoog omver te werpen of te verzwakken: zouden wij dan moeten berusten in zijne reconstructie van het verhaal B? Ik zou daartoe ook dán niet kunnen besluiten. Dat verhaal wordt ons, hoe dieper wij er in doordringen, des te meer ondenkbaar. Onwillekeurig, ik geloof het gaarne, maar niettemin zeer bepaald heeft Dillmann den inhoud van zijn bericht B vervalscht en wel moeten vervalschen, om zich zelven en ons de

psychologische onmogelijkheid, die het in zich sluit, te verbergen [1]). Hij stelt het zoo voor, alsof het huis Jakob's — volgens B — de burgerij van Sichem in zich zou hebben opgenomen [2]), indien niet Simeon en Levi waren tusschenbeide gekomen met hun gewelddadigen aanslag. Het omgekeerde is waar. Wat Simeon en Levi verhinderen is — niet de annexatie van de Bne Hamor door Israël, maar — de versmelting van Israël onder de Bne Hamor. Dit laatste zou in de werkelijkheid het gevolg zijn geweest van de getrouwe nakoming der door Jakob's zonen gestelde en door Hamor aangenomen voorwaarde. Doch tot op zekere hoogte kan dit ons onverschillig zijn: niet met de werkelijkheid hebben wij hier te doen, maar met de voorstelling des schrijvers. Deze is evenwel *in casu* aan de werkelijkheid geheel conform en dus ook met Dillmann's opvatting in lijnrechten strijd. Men merke op, dat het voorstel van het *connubium* tusschen de twee stammen van Hamor uitgaat. Nadat deze (vs. 8) Dina voor zijn zoon ten huwelijk heeft gevraagd, gaat hij dus voort (vs. 9, 10): „en verzwagert u met ons; uwe dochteren zult gij ons geven, en onze dochteren zult gij voor u nemen, en met ons zult gij wonen, en het land zal voor u openliggen: woont daarin en doorkruist het en vestigt u daarin!" Hierin is reeds opgesloten, dat het plan voor de Bne Hamor voordeelig was: waarom zou hun hoofd het anders hebben voorgeslagen? Doch ten overvloede geven hij en zijn zoon Sichem ons daarvan nog de uitdrukkelijke verzekering. Zij roepen (vs. 20 verv.) hunne medeburgers bijeen en halen hen over om zich aan de gestelde voorwaarde, de besnijdenis, te onderwerpen. Nu lette men

---

1) Het nu volgende betoog is gericht óók tegen Colenso, die (*The Pent and Book of Joshua*, VII Appendix p. 149—151), vs. 1, 2*a*, 3*a*, 4, 6, 7*a*, 8—13*a*, 14—24 aan den Jahvist en al het overige aan den deuteronomistischen redactor van Genesis toeschrijft. De eerstgenoemde auteur beschreef „a peaceful intermarriage between the Israelites and Shechemites, on condition of the latter being circumcised." Hij maakte geen gewag van Simeon's en Levi's gewelddadig ingrijpen. Dit doet eerst de latere redactor. Maar hoe dan *Gen.* XLIX: 5—7? Dr Colenso meent, dat deze verzen met *Gen.* XXXIV niets gemeen hebben en doelen op een ons onbekend feit. De onwaarschijnlijkheid van de trekken, die deze opvatting onderscheiden van die van Dillmann, springt in het oog; wat beide gemeen hebben is hierboven wederlegd.

2) „Sich zu affiliiren" is de door hem gebruikte term (boven bl. 262).

wel op de redenen, die zij aanvoeren! Eerst wijzen zij op de gebleken vreedzame gezindheid van Jakob's stam en op de uitgebreidheid des lands, die de vestiging mogelijk maakt (vs. 21). Dan stellen zij in het licht, dat het ondergaan der besnijdenis het middel is om met de Bne Jakob één volk te worden (vs. 22). Eindelijk besluiten zij aldus (vs. 23): „Hun vee en hunne bezitting en al hunne lastdieren, zijn ze niet de onze? (of: zullen zij niet de onze zijn? הלוא לנו הם). Laat ons slechts met hen eene overeenkomst aangaan, opdat zij met ons samenwonen!" *Habemus confitentem:* dát zou, volgens de mededeeling van den auteur zelven, hebben plaats gehad, indien de zonen van Jakob het door hen voorgestelde verdrag hadden nageleefd. En nu zou Dillmann ons willen doen gelooven, dat hun voorstel, volgens dien auteur, welgemeend is geweest en tegen hun zin door Simeon en Levi is verijdeld! Voorwaar, die schrijver was dan wel een geheel exceptioneel man, meer Hamorietisch dan Israëlietisch gezind, of op zijn minst neutraal tegenover de beide volksstammen. Totdat ons van deze *species* een tweede exemplaar wordt getoond, weigeren wij zeer bepaald haar bestaan te erkennen. Niemand zal beweren, dat de auteur van B, dien Wellhausen ons teekent, eene beminnelijke figuur is. Maar — hij is, in zijn particularisme en de daaruit voortvloeiende vergoelijking van de booze politiek der „zonen van Jakob", hoogst begrijpelijk en waarlijk niet zonder verwanten. Met dat particularisme is de hooge waardeering van de besnijdenis, die hij door „de zonen van Jakob" laat uitspreken (vs. 14—17), zeker niet in strijd. Kortom: tegen Wellhausen's B geldt geen enkel van de psychologische bezwaren, waardoor de bepaling van zijn omvang en strekking door Dillmann (en Colenso) wordt gedrukt.

De waarheid van hetgeen de beide hypothesen met elkander gemeen hebben, behoeft niet opnieuw te worden betoogd. Wat D. en W. daarvoor aanvoeren, is inderdaad volkomen afdoende. Inzonderheid springt de noodzakelijkheid om vs. 11, 12 en vs. 19 af te zonderen van hetgeen voorafgaat en volgt duidelijk in het oog. Zoowel dáár als hier is Sichem de handelende persoon, terwijl voor en na òf Hamor, als het stamhoofd, òf Hamor en Sichem samen optreden. Desnoods laat het zich nog

verklaren, dat Sichem in vs. 11, 12 na zijnen vader het woord neemt: zijne liefde tot Dina laat hem niet toe te zwijgen; hij moet ook nog van zijn kant allen mogelijken aandrang gebruiken. Doch uit vs. 4 en 8 zouden wij niet opmaken, dat hij bij de onderhandeling tegenwoordig was. En vs. 19 laat zich, als bestanddeel van het bericht B, in het geheel niet begrijpelijk maken. De voorwaarde, door „de zonen van Jakob" gesteld, betreft den geheelen stam der Bne Hamor. Hoe kan dan van Sichem worden gezegd, dat „hij niet talmde de zaak te doen, daar hij in de dochter van Jakob behagen schepte"? „De zaak" van vs. 14—17 kon hij alleen niet „doen" en maakt hij dan ook eerst in vs. 20—23 bij zijne medeburgers aanhangig. Trouwens in vs. 11, 12 wordt duidelijk genoeg aangewezen, welke „zaak" in vs. 19 is bedoeld: de aanzienlijke huwelijksgift, die Sichem bereid was te betalen, en die in het verhaal A tusschen vs. 11, 12 en vs. 19 moet zijn vermeld, doch waarvoor in het uit A en B samengestelde verhaal, dat voor ons ligt, naast de besnijdenis geene plaats was. Tevens blijkt hieruit, dat de redactor van *Gen*. XXXIV op de hand van B is, indien ik het zoo mag uitdrukken, en te zijnen gunste het bericht A verminkt. Wij komen daarop weldra terug.

De vraag blijft over naar den relatieven ouderdom van de twee verhalen en naar den oorsprong van B, waaromtrent, gelijk wij zagen, de meeningen op zoo merkwaardige wijze uiteenloopen. Ik zeg: „de vraag", en niet „de vragen", want inderdaad, het ééne punt hangt met het andere ten nauwste samen. Het verhaal A is van den Jahvist; daarover geen verschil. Dus moeten Dillmann en wie met hem B tot de zgn. „Grundschrift" brengen, aan dit laatste de prioriteit geven, vermits het voor hen vaststaat, dat die „Grundschrift" het oudere document is. Omgekeerd sluit voor mij en anderen de afleiding van B uit de „Grundschrift" den jongeren, exilischen of na-exilischen oorsprong van dat verhaal in zich. Zij alléén, die den samenhang tusschen B en de „Grundschrift" loochenen, staan hier voor eene open vraag. Intusschen verplicht ons deze stand der zaak tot dubbele behoedzaamheid. Wij mogen niets praejudiciëeren en kunnen dán juist hopen, dat ons onderzoek van *Gen*. XXXIV der critiek van den Pentateuch in haar geheel ten goede zal komen.

Wij beginnen met na te gaan, of *Gen.* XXXIV elders in den Pentateuch wordt ondersteld of, want ook dit zou kunnen zijn, weersproken. Op *Gen.* XLIX: 5—7 viel onze aandacht reeds. Wij constateerden de overeenkomst tusschen deze verzen en het verhaal van den Jahvist (A) in *Gen.* XXXIV. Hoe Dillmann, hieromtrent hetzelfde gevoelen toegedaan, daaruit kan afleiden, dat A de jongere berichtgever is, blijft een raadsel. De zegen van Jakob is stellig een betrekkelijk oud document, volgens D. zelven [1]) een product van het Richterentijdvak. Men zou dus meenen, dat de aansluiting daaraan, die wij in A opmerken, althans niet tegen diens hoogeren ouderdom kon getuigen. — Doch wij gaan verder en letten nu allereerst op de naaste omgeving van *Gen.* XXXIV. In de onmiddellijk daaraan voorafgaande verzen (XXXIII: 18—20) wordt ons gemeld, dat Jakob behouden te Sichem aankwam en zich legerde tegenover de stad; dat hij voor 100 kesita's „uit de hand der zonen van Hamor, den vader van Sichem", het stuk lands kocht, waarop hij zijne tent had opgeslagen, en aldaar eene maççéba oprichtte [2]), waaraan hij den naam gaf van „El, de god van Israël." Waarschijnlijk zijn deze berichten niet van ééne hand: vs. 18 is van P, zooals ik van nu af aan den priesterlijken verhaler noemen zal; vs. 19, 20 stammen af uit E, het werk van den Elohist (auteur van *Gen.* XX: 1—17 enz., vroeger de jongere of tweede Elohist genoemd). Doch de drie verzen komen hierin overeen, dat zij Jakob en de zijnen brengen op het tooneel van H. XXXIV, dat dus blijkt hier op zijne plaats te staan. De aankoop van het stuk land doet een langer verblijf van den aartsvader in die streek verwachten; ook dit harmoniëert met *Gen.* XXXIV. Vóór dit hoofdstuk dus geen enkel bezwaar, maar ook niets, dat licht verspreidt over zijne samenstelling.

Anders staat het met H. XXXV: 1—8. De aanhef van dit verhaal (vs. 1—4) maakt na H. XXXIV al een zeer zonderlingen indruk. Jakob zal den omtrek van Sichem, op bevel

1) *Die Genesis* S. 468 ff.

2) Uit ויצב, dat nooit een altaar tot object heeft, leidt Wellhausen (a. a. O. S. 438 n. 1) terecht af, dat מזבח vs. 20 eene correctie is van מצבה; voor לו moet dan natuurlijk gelezen worden לה.

van Elohîm, verlaten, doch zijn vertrek hangt met het even te voren gebeurde niet samen; hij reist verder, omdat hij te Beth-el een altaar moet bouwen (vg. H. XXVIII: 10—13, 17—22). Hij overhaast zich dan ook niet, maar reinigt zijnen stam van den dienst der vreemde goden en begraaft de daarbij behoorende beelden en versierselen „onder de terebinthe, die bij Sichem is." Bij Sichem, bij de zoo even leeggemoorde en uitgeplunderde stad: wie zou dat uit de nuchtere termen van vs. 4 opmaken? De zaak is blijkbaar deze, dat de auteur van vs. 1—4 (= E) niets afweet van hetgeen de lezer van *Genesis* uit H. XXXIV heeft vernomen. Maar dan is het ook onwedersprekelijk, dat vs. 5 van eene andere hand is. Hier wordt *Gen.* XXXIV, en wel het verhaal B, ondersteld. Het verklaart den ongedeerden aftocht van „de zonen van Jakob" — die hier, evenals in H. XXXIV: 13, 27—29, de daders zijn —, en wel uit „een schrik van Elohîm", die de bewoners der omliggende steden bevangt, ten bewijze dat de auteur van dit vers, wederom in overeenstemming met B, voor „de zonen van Jakob" partij kiest. Kortom: vs. 5 is òf van dezelfde hand als B, òf met het oog daarop en in denzelfden geest geschreven. Formeel doet het zich voor als een later ingevoegd vers. Evenals in vs. 1—4 is ook nog in vs. 6 J a k o b subject; eerst in vs. 6*b* wordt „al het volk, dat met hem was" vermeld. Daarentegen luidt vs. 5: „En z ij trokken op, en er was een schrik Gods over de steden, die rondom h e n waren enz." Ook van deze zijde dus wordt ons oordeel over vs. 5 bevestigd. Met hetgeen volgt (vs. 6—8) hebben wij ons niet in te laten; het staat tot H. XXXIV in geenerlei verband.

De vermelding van Sichem in *Gen.* XXXVII: 12—14 behoeft ons niet lang bezig te houden. Ook de auteur van deze verzen draagt geen kennis van het in H. XXXIV verhaalde: hoe zou hij anders de broeders van Jozef hunne kudden hebben laten weiden in de nabijheid dier stad, die zij, ook volgens H. XXXV: 5, zorgvuldig moesten vermijden? Nu zijn H. XXXVII: 12—14 wederom aan E ontleend, zoodat opnieuw blijkt, dat deze auteur aan H. XXXIV geen deel heeft.

Meer moeite baart ons *Gen.* XLVIII: 22, èn op zich zelf, èn om zijne vermoedelijke afkomst uit de daareven genoemde oorkonde E. Over den zin van het vers vergelijke men het

nauwkeurig betoog van Dillmann (S. 467 f.). Met het voorafgaande behelst het een woord van Jakob op zijn sterfbed, tot Jozef gericht. Elohîm, zoo heet het (vs. 21), zal u (meerv.) terugbrengen in het land uwer vaderen. „En ik geef u (Jozef) éénen schouder (שכם אחד) boven uwe broeders voor, dien ik uit de hand van den Amoriet genomen heb met mijn zwaard en met mijnen boog." Niets is duidelijker, dan dat hier spraak is van eene bezitting, door Jakob tijdens zijne omzwerving door Kanaän veroverd op de bewoners — hier door den algemeenen naam „Amorieten" aangeduid — en thans bij voorbaat door hem toegewezen aan Jozef, d. i. aan diens nakomelingen, wanneer deze door Elohîm naar Kanaän zullen zijn teruggevoerd (vs. 21). Maar welke bezitting wordt bedoeld? Er staat letterlijk: één schouder, d. i. — naar de analogie van כָּתֵף — één bergrug. Daarbij zouden wij kunnen blijven staan, indien niet het Hebr. woord, שְׁכֶם, tevens de eigennaam Sichem ware. Nu rijst de vraag — door Dillmann en vele anderen bevestigend beantwoord — of Jakob hier niet doelt op die stad, zoodat שכם zoowel *appellativum* is en als zoodanig met אחד verbonden, als *nomen proprium*? De zin wordt dan: „ik geef u Sichem en alzoo één bergrug voor boven uwe broeders." Voor geheel zeker kan ik deze opvatting niet houden. Er is in de tweevoudige beteekenis, alzoo aan שכם toegekend, *inconcinni quid*, waarin ik mij niet best kan vinden. Ik houd het dus voor mogelijk, dat *Gen.* XLVIII: 22 aan Sichem niet wordt gedacht. Doch indien wel, dan behelst dat vers toch geen terugslag op *Gen.* XXXIV, evenmin op dat verhaal in zijn geheel, als op één zijner twee bestanddeelen. Eene verovering van Sichem op den Amoriet, en wel door Jakob zelven, is daar niet te vinden: „de zonen van Jakob" treden daar evenmin als Simeon en Levi als veroveraars op, en wat deze laatsten doen wordt bovendien door den aartsvader afgekeurd. *Gen.* XLVIII: 22 behelst dus eene zinspeling op een feit, dat in ons boek *Genesis* niet wordt verhaald. Ondenkbaar is dit niet: bij hare samenvoeging tot één geschrift behoefden de verschillende oorkonden volstrekt niet ongeschonden te blijven. Of nu dit verloren bericht — met *Gen.* XLVIII: 21, 22 van E afkomstig — in de oorkonde, waartoe het behoorde, dezelfde

plaats innam, die in ons boek *Genesis* H. XXXIV beslaat, laat zich niet bepalen: onwaarschijnlijk is dat evenwel niet.

— Vóórdat ik dit gedeelte van het onderzoek sluit, nog ééne opmerking, niet zoozeer tot wegneming, als wel tot aanwijzing van een bezwaar. Het is reeds eenigermate vreemd, dat Jakob hier (*Gen.* XXXIII: 19) een stuk lands bij Sichem van de zonen van Hamor voor 100 kesita's koopt, en daar (H. XLVIII: 22) den Amoriet Sichem met zwaard en boog ontrukt. Doch nog zonderlinger speling is het gedeeltelijk samenvloeien van die twee berichten in *Joz.* XXIV: 32: „en het gebeente van Jozef, dat de Bne Israël hadden opgevoerd uit Egypte (vg. *Gen.* L: 25; *Ex.* XIII: 19), begroeven zij bij Sichem op het stuk lands, dat Jakob van de zonen van Hamor, vader van Sichem, voor 100 kesita's gekocht en aan Jozef in eigendom gegeven had." In den Masor. tekst staat: „. . . . gekocht had, en zij waren aan de kinderen van Jozef tot een erfdeel geworden." Doch wat kan dit beteekenen? Knobel, die alles pleegt te verklaren, ziet ook hier geen bezwaar: in ויהיו zullen Sichem en het daarbij gelegen stuk lands subject zijn. Wie zou dat vermoed hebben? De Grieksche vertaling heeft: *καὶ ἔδωκεν αὐτὴν* (d. i. *τὴν μερίδα τοῦ ἀγροῦ*) *Ἰωσὴφ ἐν μερίδι*, hetgeen in het Hebr. luidt: וַיִּתְּנָהּ ליוסף לנחלה. Eene onberispelijke en m. i. stellig de ware lezing [1]). Maar dan wordt h. t. p. Jakob's beschikking ten gunste van Jozef, waarvan *Gen.* XLVIII de door hem veroverde „bergrug" of Sichem het object is, op het door hem gekochte stuk lands bij Sichem, *Gen.* XXXIII, toegepast. Het is al te stoutmoedig, maar anders zou men er inderdaad toe komen om *Gen* XLVIII: 22 „niet met mijn zwaard en niet met mijn boog" te lezen (vg. *Joz.* XXIV: 12), en dan natuurlijk te vertalen: „dien ik uit de hand van den Amoriet ontvangen of verkregen heb enz." Dan ware met één slag de harmonie tusschen *Gen.* XXXIII: 19; XLVIII: 22 en *Joz.* XXIV: 32 — al te maal uit de oorkonde E! — hersteld en tegelijk de — immer eenigszins bedenkelijke — zinspeling op

1) Hollenberg, *der Charakter der alex. Uebers. d. B. Josua*, noemt haar onder de juiste varianten der Grieksche vert. niet op (vg. S. 19).

een in *Genesis* niet geboekstaafd feit uit H. XLVIII verdwenen. Doch het is mij genoeg deze vermetele conjectuur thans uit te spreken: beter dan een lang betoog stelt zij de moeilijkheden in het licht, die zich bij onderlinge vergelijking van de teksten aan ons voordoen. —

Het is dan nu duidelijk gebleken, dat *Gen.* XXXIV, of liever: dat het daarin opgenomen verhaal B, afgezien van H. XXXV: 5, dat als het vervolg daarvan is aan te merken, in *Genesis* geheel op zich zelf staat. Het bericht van den Jahvist is onmisbaar tot opheldering van *Gen.* XLIX: 5—7; het andere verhaal kan worden weggenomen, zonder dat daardoor eene gaping ontstaat.

Laat ons thans trachten ten aanzien van zijne herkomst zekerheid te erlangen. Het is inderdaad zeer begrijpelijk, dat daaromtrent zoo groot verschil van meening heerscht. De bewijzen voor en tegen P — laat mij nog eens herinneren, dat ik den priesterlijken wetgever en verhaler door die letter aanduid — als auteur schijnen tegen elkander op te wegen. De eerste worden ontleend aan de taal, de laatste aan den inhoud. Doch om een welgegrond oordeel te vellen; moeten wij ze beide nader in oogenschouw nemen.

Ziethier dan allereerst, naar de orde der verzen, de uitdrukkingen, die voor P als auteur pleiten.

vs. 1. „de dochter van Lea, die zij Jakob gebaard had." Even omslachtig *Gen.* XVI: 15, 16 en vooral XXV: 12. „de dochteren des lands", als H. XXVII: 46 (P).

vs. 2. נָשִׂיא, bij P zeer gewoon.

vs. 4. יַלְדָּה alleen nog *Joël* IV: 3; *Zach.* VIII: 5, dus in na-exilische stukken.

vs. 5, 13, 17. טִמֵּא, zéér menigvuldig in P; ook *Deut.* XXI: 23; *Jez.* XXX: 22; *Jer.* II: 7; VII: 30; XXXII: 34; *Ezech.* passim; 2 *Kon.* XXIII: 8, 10, 13, 16; 2 *Kron.* XXXVI: 14; *Ps.* LXXIX: 1. Opmerkelijker dan het woord is het denkbeeld, daarin uitgedrukt, waarover straks meer.

הֶחֱרִישׁ komt bij den Jahvist voor (*Gen.* XXIV: 21; *Ex.* XIV: 14), maar ook bij P in *Num.* XXX (6 malen).

(vs. 7 bevat een aantal woorden, die aan P vreemd zijn en bij andere schrijvers van den Pentateuch voorkomen. Vg. Dillmann).

vs. 9. התחתן, *Deut.* VII: 3 en *Joz.* XXIII: 12 (deut.), maar ook *Ezr.* IX: 14.

vs. 10, 21. סחר bij andere schrijvers, *Gen.* XXXVII: 28; XLII: 34, maar ook *Gen.* XXIII: 16 (P).

אחז, Niph'al, ook H. XLVII: 27; *Num.* XXXII: 30; *Joz.* XXII: 9, 19 (telkens P).

vs. 13. מרמה, ook *Gen.* XXVII: 35 (J), doch bij schrijvers van alle eeuwen zeer gewoon.

vs. 15, 22. להמול לכם כל־זכר, als *Gen.* XVII: 10 (P).

vs. 17. שמע אל, bij P zeer gewoon (vg. Knobel, *Num.-Jos.* S. 521).

vs. 20. שער־עירם en vs. 24 כל־יצאי שער עירו als *Gen.* XXIII: 10, 18 (P). De overeenkomst is te treffender, omdat zij niet letterlijk is.

vs. 22. נמלים, als *Gen.* XVII: 26 (P).

vs. 23. מקנה (vg. vs. 5), קנין en בהמה nevens elkander ook H. XXXVI: 6 (P).

אך, bij P zeer gewoon.

vs. 27, 29. בזז, zeer gebruikelijk werkwoord, o. a. in *Num.* XXXI (P).

על־החללים, vg. *Num.* XXXI: 8; *Joz.* XIII: 31.

vs. 28, 29, de langdradige opsomming van al het geroofde geheel in den trant van P.

Lange redeneering is hier overbodig. Niet aan al de parallelen kan gelijke bewijskracht worden toegekend. Doch sommige zijn inderdaad treffend, en samengenomen laten zij geene andere conclusie toe dan deze: het verhaal B is geschreven door P òf door een jonger auteur, die hem kende en navolgde. Dit laatste moest er worden bijgevoegd, want het is een onloochenbaar feit, dat niet weinige stukken — wetten en verhalen — van priesterlijke herkomst van de voortgezette werkzaamheid der school van P getuigenis afleggen. Meer dan ééne der in bovenstaande lijst opgenomen gelijkluidende plaatsen is aan die latere uitbreiding ontleend.

Daareven noemde ik den inhoud van *Gen.* XXXIV het

voorname argument tegen P als auteur van dat hoofdstuk. Ik behoef dat niet te herroepen, maar moet toch ééne belangrijke uitzondering erkennen. Wat in het verhaal B voorkomt over de besnijdenis, als door Jakob en de zijnen hoog gewaardeerd onderscheidingsteeken tusschen hen en de bewoners van Kanaän, wijst zeer bepaald op P of op een zijner jongere geestverwanten. De overeenkomst met *Gen.* XVII betreft niet alleen de uitdrukkingen, in mijne tabel aangewezen, maar ook de zaak zelve. Nu is dit een punt van het allergrootste gewicht. De besnijdenis als teeken van het verbond tusschen Jahwe en Abraham en zijn geslacht (*Gen.* XVII) komt in de voor-deuteronomische stukken van den Hexateuch en in *Deuteronomium* zelf in het geheel niet voor. Wat meer zegt: die opvatting wordt uitdrukkelijk weersproken, niet slechts *Ex.* IV: 24—26, maar ook en vooral in de merkwaardige pericope *Joz.* V· 2—9. Hollenberg [1]) en Wellhausen [2]) zijn onafhankelijk van elkander tot de ontdekking gekomen — die nu slechts behoeft te worden medegedeeld om algemeene instemming te vinden — dat h. t. p. een oud bericht, vs. 2, 3, 8, 9, door invoeging van vs. 4—7 en van שׁוּב en שֵׁנִית in vs. 2 [3]) in harmonie (?) gebracht is met *Gen.* XVII en ll. pp. In dat oude bericht — evenals in de werkelijkheid — is de besnijdenis een Egyptisch gebruik en wordt, door de toepassing daarvan op de Bne Israël, „de smaad van Egypte" d. i. de smaad, dien de Egyptenaren hun als onbesnedenen toerekenen of aandoen, van hen afgewenteld. Evenals de Israëlieten hebben ook de Kanaänieten (de Phoeniciërs daaronder begrepen) de besnijdenis uit Egypte overgenomen. De voor-exilische literatuur kent dan ook geene andere onbesnedenen dan de Philistijnen [4]), die, gelijk algemeen wordt erkend, niet

---

1) *Stud. u. Krit.*, 1874, S. 493 f.

2) *Gesch. Israels* I: 365 vg. *Composition* u. s. w. S. 589.

3) In plaats van שׁוּב wil Wellh. lezen שֵׁב („setz dich, beschneide u. s. w."),

4) Vg. vóór alles het oude gedicht 2 *Sam.* I: 20; verder *Richt.* XIV: 3; XV: 18; 1 *Sam.* XIV: 6; XVII: 26, 36; XXXI: 4. Het zou althans zeer toevallig zijn, indien deze naam op al de bewoners van Kanaän toepasselijk was geweest en alleen aan de Philistijnen gegeven werd. *Jer.* IX: 24, 25 is een getuigenis omtrent veel later tijd. Wat ik *G. v. I.* I: 237 v. over dit onderwerp schreef, behoeft aanvulling en verbetering.

tot de oorspronkelijke bewoners van Kanaän behoorden. De voorstelling, dat de Bne Hamor of eenige andere Kanaänietische stam zich door de voorhuid (*Gen.* XXXIV : 14) van Jakob's geslacht onderscheidden en, zoolang deze niet was weggenomen, met hen niet konden samensmelten, kon vóór de ballingschap niet eens opkomen [1]). Omgekeerd kon de na-exilische tijd zich onmogelijk vinden in het oorspronkelijke bericht *Joz.* V: 2, 3, 8, 9 en moest toen eene poging worden beproefd om het als het ware onschadelijk te maken en in overeenstemming te brengen met de inmiddels opgekomen opvatting van de besnijdenis als Israëlietisch verbondsteeken (*Gen.* XVII), die zelve eerst in de ballingschap kon ontstaan. De verzen, *Joz.* V: 4—7, met dat doel ingevoegd, verraden zich ook door hun vorm als interpolatie; ze zijn van zéér jonge dagteekening, want in de LXX vinden wij ze nog niet in die redactie, welke de Hebreeuwsche *textus receptus* ons te lezen geeft [2]). — De gevolgtrekking ten aanzien van *Gen.* XXXIV ligt voor de hand. Het daarin opgenomen bericht B onderstelt de jongere, priesterlijke beschouwing van de besnijdenis; het is van P zelven of uit den kring zijner navolgers.

Maar in hoever kan dan nog de inhoud van dat verhaal als geldig bezwaar tegen zijne afleiding uit het geschrift van P worden ingebracht? Het is niet onaardig na te gaan, welken indruk het op sommige *critici* van den laatsten tijd moet hebben gemaakt. Nöldeke doorloopt, in zijne bekende monographie, den ganschen Hexateuch om de overblijfselen van de zgn. „Grundschrift" op te sporen; hij is genaderd tot *Gen.* XXXIV, doch de gedachte komt niet eens bij hem op, dat de „Grundschrift" daarmede iets zou te maken hebben [3]). Met Aug. Kayser gaat het evenzoo [4]). Wellhausen stelt in zijne „Composition des Hexateuchs" de vraag, wie de auteur van het verhaal B mag zijn? Niet J, aan wien het bericht A moet worden toegekend; ook niet E, want diens spraakgebruik vinden wij daarin niet, en volgens *Gen.* XLVIII: 22 gaf hij van het gebeurde bij Sichem eene andere voorstelling. Dus Q, de

---

1) Vg. *G. v. I.* I: 181 v.
2) Vg. Hollenberg, *der Charakter* u. s. w. S. 18.
3) *Unterss. zur Kritik des A. T.* S. 27 f.
4) *Das Buch der Urgeschichte Israels* u. s. w. S. 25 f.

auteur, dien wij P noemen? Neen, „auf keinen Fall Q", schrijft hij — blijkbaar evenwel zouden door te denken over de besnijdenis, die hij in zijne *Geschichte Israëls* (I: 365) als blijk van verwantschap met *Gen.* XVII laat gelden. Vanwaar deze bijkans stilzwijgende overeenstemming, als hadden wij hier te doen met iets, dat nagenoeg vanzelf spreekt? Het antwoord is niet moeilijk te vinden en staat ten overvloede bij Hupfeld[1]) te lezen. Tusschen de geschiedenis der aartsvaders naar de voorstelling van P en *Gen.* XXXIV bestaat inderdaad een scherp contrast. Alles gaat bij dien auteur ordelijk en stichtelijk toe; geen spoor van twist, naijver of geweld. Abraham en Lot, Ezau en Jacob leven en scheiden in vrede. En deze zelfde schrijver, die zooveel dat hem toch bekend moest zijn onvermeld liet, zal van zijn gewoon en effen pad zijn afgeweken, om ons het verraad der „zonen van Jakob" en de plundering van Sichem te verhalen! Het is werkelijk niet te gelooven. Hupfeld voegt, wel niet ten onrechte, hieraan nog toe, dat ook het gebruik, dat hier van de door God ingestelde besnijdenis gemaakt wordt, „ein zu künstliches und seltsames Mittel den Erfolg herbeizuführen scheint als dasz man sie der einfachen Urschrift zutrauen könnte".

Zouden wij dan, geplaatst tegenover deze strijdige argumenten, welker betrekkelijk gewicht niet te loochenen valt, met een *non liquet* moeten eindigen? Dat in geen geval. Zooals de zaak nu schijnt te staan, kunnen wij reeds niet anders dan voor P als auteur van het betwiste verhaal concludeeren en moeten wij ons de afwijking van zijn gewonen trant, die *Gen.* XXXIV ongetwijfeld vertoont, laten welgevallen: de opvatting van de besnijdenis in ons verhaal, in verband met het spraakgebruik, laat geene andere conclusie toe. Doch ik ontken, dat wij tegenover zulk een — altijd onaangenaam — conflict van bewijzen geplaatst zijn. Er is eene oplossing mogelijk, die aan al de verschijnselen recht laat wedervaren.

Aan Wellhausen danken wij de zeer juiste opmerking, dat de voorwaarde, die in het verhaal van den Jahvist aan Sichem opgelegd en door dezen aanvaard werd, in

---

1) *Die Quellen der Genesis* S. 186 ff.

Gen. XXXIV niet opgenomen en ons dus onbekend is (boven bl. 261, 268). „Jedenfalls nicht die Beschneiding", schrijft W.; wij hebben nu gezien, hoe volkomen gelijk hij hierin heeft. Onze voorstelling van het jahvistische verhaal blijft, ten gevolge van deze onvolledige mededeeling, eenigszins nevelachtig. Maar in zijne hoofdtrekken staat het ons toch duidelijk genoeg voor oogen. Jakob en zijne zonen berusten in de misdaad tegen Dina gepleegd; zij leggen Sichem — laat ons zeggen — eene zware boete op en geven hunne toestemming tot zijn huwelijk met Dina, dat werkelijk zou voltrokken zijn, indien niet Simeon en Levi, minder toegefelijk dan de overigen, tusschenbeide waren gekomen en Sichem hadden gedood. Op de klacht van Jakob over het gevaar, waaraan deze hunne daad hem blootstelt, geven zij het bekende hooghartige antwoord. Dit verhaal nu moet den tijdgenoot en geestverwant van Ezra in de hoogste mate aanstootelijk zijn geweest. Hoe? de stamvader van Israël en de meerderheid zijner zonen zouden de eer van Israël's dochter ongewroken gelaten en, wat meer zegt, bewilligd hebben in haar huwelijk met een Kanaäniet? Zonder aarzelen koos de lezer van het jahvistische bericht, dien wij ons thans denken, voor de beide broeders, moordenaars van Sichem, partij, en dit viel hem te gemakkelijker, daar een van hen niemand minder was dan Levi, de stamvader der wettige priesters en hunner medehelpers. Doch hiermede was de ergernis nog niet weggenomen. Dit kon alleen geschieden door eene radicale omwerking van het verhaal. En wel juist door zulk eene, als thans in *Gen.* XXXIV voor ons ligt. Want daarin stellen „de zonen van Jakob" de rechtzinnige voorwaarde, waaronder men in theorie de proselieten toeliet: geene huwelijksgemeenschap dan met besnedenen. Doch tevens betoonen zij zich de trouwe wachters van Israël's eer en de zuiverheid van Israël's stamboom, want zij leggen het van den aanvang toe op het verderf van den eerroover en van zijn stam, dien zij (vs. 27) mede verantwoordelijk stellen voor het gepleegde kwaad.

Vóórdat ik deze hypothese nader toelicht en staaf, mag ik wel even in herinnering brengen, dat wij vasten grond onder de voeten hebben, wanneer wij den ondersteldden na-ëxilischen lezer van het jahvistische verhaal zulke denkbeelden toeschrij

ven. Ik beroep mij op *Judith* IX: 2 verv. en op het *Boek der Jubileën*, cap. XXX. De vloek van vader Jakob is vergeten; Simeon en Levi zijn helden en voorbeelden geworden. Het gebed van Judith schrijf ik liefst niet uit: de misdaad van Sichem wordt met alle kleuren afgeschilderd, opdat de rechtvaardigheid der straf te duidelijker in het oog valle. Voor den auteur van het *Boek der Jubileën* zijn Simeon en Levi de voltrekkers van het gericht Gods. Aan de korte herinnering van het gebeurde (vs. 1—16) wordt de waarschuwing tegen huwelijken met vreemde vrouwen vastgeknoopt (vs. 17—25). Aan Simeon en Levi — zoo heet het verder — werd hunne daad tot gerechtigheid gerekend; ja, de verkiezing van Levi's nakroost tot het priesterambt heeft daarin haren grond (vs. 26 verv.).

Wij keeren tot *Gen.* XXXIV terug. De zooeven voorgedragen hypothese moet zich zelve rechtvaardigen. Maar ik mag toch nog de aandacht vestigen op het een ander, dat haar aanbeveelt.

1°. Allereerst dit, dat zij den strijd over den oorsprong van het verhaal B tot eene voor beide partijen bevredigende oplossing brengt. Hupfeld heeft gelijk: een bestanddeel van de „Urschrift", gelijk bij hem het werk van P nog heet, is dat verhaal niet. Maar het is ontstaan in denzelfden kring, waaruit P is te voorschijn gekomen; het is geschreven door een volgeling van P, die o. a. *Gen.* XVII voor zich had liggen; het is gelijktijdig b. v. met *Num.* XXXI en *Joz.* XXII, die geheel dezelfde herkomst hebben. Niets is dus natuurlijker dan de overeenkomst met P in woordenkeus en schrijftrant, waarop Dillman en anderen hunne meening bouwen.

2°. Wat den schrijver de daad van Sichem zoo uiterst gestreng doet veroordeelen, en waarom hij geene straf, hoe verraderlijk en wreed ook, daarvoor te zwaar acht, zegt hij zelf ons, wanneer hij hem tot drie malen toe (vs. 5, 13, 27), en wel telkens met onmiskenbaren nadruk, verwijt, dat hij Dina heeft verontreinigd. Dit zegt nog iets anders en iets méér dan „onteeren". Het woord is, zoo mij niet alles bedriegt, gekozen met het oog op die nachtmerrie van het na-exilische Jodendom, de geslachtsgemeenschap met vreemden, waartegen wij het *Boek der Jubileën* in zijne omschrijving van *Gen.* XXXIV

hoorden waarschuwen. Men herleze eens *Ezr.* IX, X, om zich goed te verplaatsen in de stemming, waarin de volgeling van Ezra door het bericht van Sichem's wandaad moest worden gebracht. Kanaän is een bezoedeld land (ארץ נדה); van het ééne tot het andere uiteinde hebben de bewoners het gevuld met hunne onreinheid (טמאה) (*Ezr.* IX : 11). Het „zich afzonderen", dat Ezra en Nehemia doorzetten, is het afbreken van alle gemeenschap met „de volken des lands" (*Ezr.* X : 11; IX : 1; *Neh.* IX : 2; X : 29), maar ook met hunne „onreinheid" (*Ezr.* VI : 21). Wie zoo dacht, moest in Sichem's daad, en eigenlijk niet minder in zijne poging om haar goed te maken, een misdrijf tegen Gods volk zien, dat te vuur en te zwaard mocht, ja moest worden te keer gegaan. Door die daad als „verontreiniging" te kenschetsen, geeft de schrijver te kennen wat hem daarin de eigenlijke zonde toescheen en waarin zijne opvatting verschilde van die, welke het oudere verhaal aan Simeon en Levi in den mond legde (vs. 31).

3°. De onderlinge verhouding der bestanddeelen van *Gen.* XXXIV heeft wel iets vreemds, dat evenwel door mijne hypothese zoo goed als weggenomen wordt. Simeon en Levi zijn, om het kort uit te drukken, gansch overtollig. Het verraderlijke plan wordt door „de zonen van Jakob" beraamd (vs. 13): waarom niet ook door hen uitgevoerd? Wat beduidt de klacht van Jakob in vs. 30, nadat zijne gezindheid omtrent den overtreder in vs. 5 zóó beschreven is, dat wij van zijn kant geen verzet tegen het plan zijner zonen verwachten? Dit blijft een raadsel voor wie, met Dillmann en anderen, Simeon en Levi aanmerken als indringers in een ouder verhaal. Maar het wordt aanstonds opgehelderd, wanneer men de omgekeerde verhouding aanneemt. Simeon en Levi zijn dan, indien ik mij zoo mag uitdrukken, in de possessie Er valt niet aan te denken, hen te verwijderen uit eene beschrijving van het bij Sichem voorgevallene. Zij moeten (vg. *Gen.* XLIX : 5—7) de hoofdpersonen, de eigenlijke daders blijven. Van het oudere bericht kan wel deze of gene bijzonderheid worden weggelaten, maar in zijne hoofdtrekken moet het onaangetast blijven. Zoo moest het geschieden en — zoo is het ook geschied, ten bewijze, dat wij de onderlinge verhouding der twee verhalen juist hebben bepaald.

4°. Op de vraag, hoe de verschillende geschriften, waaruit de Hexateuch is samengesteld, tot één geheel verbonden zijn, moet in het algemeen geantwoord worden: door een Redactor, onderscheiden van de auteurs dier geschriften, ook van den jongsten hunner, den priesterlijken wetgever en verhaler. Doch van de eigene werkzaamheid diens Redactors is in *Gen.* XXXIV al zeer weinig te bespeuren. Dit is de aandacht van Dillmann niet ontgaan. „Of niet de Jahvist zelf het bericht van P zich ten nutte gemaakt en met behulp daarvan het verhaal, gelijk het thans voor ons ligt, geredigeerd heeft, kan hier meer dan in andere dergelijke gevallen twijfelachtig schijnen" — zoo ongeveer schrijft hij (S. 384). In dien vorm is zijn gevoelen geheel onaannemelijk: hoe weinig de Jahvist redactor zijn kan, is ons daareven (sub 3°.) nog gebleken. Maar waarom niet, omgekeerd, de auteur van het jongere, aan P zich aansluitende verhaal? Inderdaad, daar is niets tegen [1]). De grenslijn tusschen het schrijven en het redigeeren van den Hexateuch bestaat alleen in onze voorstelling. De jongste schrijvers waren tevens redactoren, en omgekeerd. Hoe meer wij vorderen in het critisch onderzoek, des te grooter proportiën verkrijgt de voortgezette diaskeue — gelijk Popper haar noemde. Het zou mij verheugen, indien ook deze poging om haar te geven wat haar toekomt, niet geheel verwerpelijk werd bevonden.

VII. Manna en Kwakkelen.

(*Exod.* XVI).

Met opzet laat ik op de voorafgaande studie dit onderzoek naar de samenstelling en den oorsprong van *Ex.* XVI volgen.

---

1) Daarvoor pleit, integendeel, wat boven (bl. 258) reeds werd opgemerkt omtrent vs. 27—29; verder de zonderlinge plaatsing van vs. 19; ook de onopgelost gelaten strijd tusschen vs. 30 v. en vs. 27—29. De wijziging van vs. 25, die wij eerst in het midden lieten, maar nu, na het onderzoek omtrent de besnijdenis, wel moeten aannemen, wordt dan het werk van den diaskenast, die het jahvistische verhaal wel zooveel mogelijk onaangetast liet, maar toch niet geheel volledig en onveranderd kon mededeelen.

Het verschil van meening daaromtrent moet, zoo ik mij niet bedrieg, worden opgeheven door dezelfde onderstelling, die bij *Gen.* XXXIV werd te hulp geroepen.

Beginnen wij met ons dat verschil voor oogen te stellen.

Enkele *critici* vinden in *Ex.* XVI een verhaal van den priesterlijken auteur (P) en van hem alléén. Aldus Nöldeke: „das ganze Capitel ist der Grundschrift zuzuweisen, nur dass man vielleicht einige kleine Zusätze anzunehmen hat" [1]) — eene stelling, die hij vervolgens nader uitwerkt. Evenzoo Colenso [2]), met dien verstande, dat hij vs. 2—36 toekent aan den na-exilischen priesterlijken verhaler en wetgever, die volgens hem van den auteur der „Grundschrift" moet worden onderscheiden, met wien al de overigen hem vereenzelvigen. Wellicht oordeelt Graf evenzoo: zonder zich uit te laten over den oorsprong van vs. 1—21, die hij vermoedelijk aan de „Grundschrift" toewees, brengt hij vs. 22—30, 32—34 tot de na-exilische „Ueberarbeitung" in den geest der priesterlijke wet, die hij aanvankelijk, gelijk men zich herinnert, voor veel jonger hield dan de — toen ook nog door hem aangenomen — „Grundschrift" [3]). Den „Jehovist" of zijne bronnen ontdekken deze geleerden in *Ex.* XVI niet.

Daarentegen verdeelt Knobel [4]) het hoofdstuk tusschen de „Grundschrift" (vs. 1, 2, 9—26, 31—36) en het — jongere — „Kriegsbuch" (vs. 3—8, 27—30). Eenigszins anders Schrader, bij wien „der annalistische Erzähler" (= P) auteur is van vs. 1—3, 6—26, 32—35, terwijl de latere „Prophetische Erzähler" zijn bericht heeft aangevuld met vs. 4, 5, 27—31, 36 [5]).

Bij schijnbare overeenkomst verschilt van deze beschouwing die van Kayser [6]) en Wellhausen [7]) zeer wezenlijk. Beiden vinden in *Ex.* XVI een vóór-deuteronomisch of Jehovistisch verhaal en, daarmede door een redactor verbonden, een bericht

1) *Untersuchungen* u. s. w. S. 48 f.
2) L. c. P. VI : 144 sq. coll. *App.* p. 93—95.
3) *Die gesch. Bücher des A. T.* S. 93 n. 1, 94.
4) *Exod. u. Lev.* S. 157 ff.
5) De Wette's *Einl.* I : 284.
6) *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels* u. s. w. S. 50—54.
7) *Jahrb. f. d. Theol.* XXI : 547—549.

van P uit den tijd na de ballingschap. In de bepaling van het aandeel der twee berichtgevers komen zij niet geheel overeen, gelijk dit overzicht leeren kan:

J E { K. vs. 4, 5, 7*b*, 15*a*, 19, 20, 22*a*, 24—26, 27, 28—30, 31, 35*a*.
W. vs. 4, 5 ... 13—16*a*, 18 (t. d.), 19—21, 27—30, 35*b*.

P { K. vs. 1-3, 6, 7*a*, 8, 9-14, 15*b*, 16-18, 21, 22 (t. d.), 23, 32-34.
W. vs. 1—3, 9 -13*a*, 16*b*—18*m*, 22—26, 31—34, 35*a*.

Het zou mij leed doen, maar juist niet verwonderen, indien deze zoover uiteenloopende analysen den indruk maakten, dat het met de critiek van den Pentateuch of althans van dit ééne hoofdstuk treurig gesteld is. Inderdaad, niets is duidelijker dan dat wij nog niet zijn waar wij wezen moeten. Doch wie zich de moeite geeft om *Ex.* XVI nauwkeurig te lezen en de oorzaken der onzekerheid, die hier blijkbaar heerscht, na te sporen, zal zich niet laten ontmoedigen, maar in den strijd der meeningen een nieuw motief zien om het onderzoek voort te zetten, totdat het doel is bereikt.

Reeds bij de meest oppervlakkige lezing valt in het oog, dat er aan de eenheid en aan de opeenvolging der bijzonderheden van het verhaal veel ontbreekt. Met andere woorden: er is hier een probleem, en niet van de eenvoudigste soort. Op de klacht des volks over den honger, dien het in de woestijn te verduren heeft, vs. 3, volgt onmiddellijk de aankondiging, van Jahwe aan Mozes, dat hij brood uit den hemel zal regenen, dat het volk dit dagelijks zal inzamelen, dat het daarbij zal worden op de proef gesteld en op den 6den dag eene dubbele hoeveelheid vinden zal (vs. 4, 5). Nu richten Mozes en Aäron het woord tot al de Bne Israël — om hun over te brengen wat zij zoo even van Jahwe vernomen hadden? Dat niet, want zij beloven eene t w e e v o u d i g e openbaring van Jahwe's macht, eerst in den avond, dan op den volgenden morgen (vs. 6, 7). In vs. 8 — welks tekst deerlijk geschonden is — wordt die belofte, maar nu door Mozes-alléén nog eens gegeven en tegelijk toegelicht: des avonds zullen zij vleesch, des morgens brood ontvangen; ook het verwijt, dat de klacht des volks niet Mozes en Aäron geldt, maar Jahwe zelven, komt evenzeer in vs. 8*b* als in vs. 7*b* voor. Nadat nu deze toezegging, tot tweemalen toe, aan het volk is overgebracht, roept Aäron op bevel van Mozes, de vergadering bijeen voor

het aangezicht van Jahwe, „want" — zoo heet het — „hij heeft uw gemor gehoord"; terwijl Aäron spreekt, openbaart zich Jahwe's heerlijkheid in de wolk (vs. 10, 11). Thans eerst verklaart Jahwe aan Mozes: „Ik heb het gemor der Bne Israël gehoord; spreek tot hen aldus: tusschen de twee avonden zult gij vleesch eten, en des morgens zult gij met brood verzadigd worden, en zoo zult gij erkennen, dat ik, Jahwe, uw god ben" (vs. 12, 13). Dat wil zeggen: thans eerst ontvangt Mozes den last, waarvan hij zich reeds een- en andermaal had gekweten (vs. 6, 7; vs. 8). — Van vs. 14 af worden de moeilijkheden minder groot en talrijk. Wat daarover zou te zeggen zijn, bespaar ik tot straks. Nu behoef ik nog slechts te wijzen op de gewijzigde herhaling van vs. 35*a* in vs. 35*b*, om de overtuiging te bevestigen, dat *Ex.* XVI de hulp der critiek dringend noodig heeft.

Om haar nu, indien mogelijk, van den aanvang af het rechte spoor te doen inslaan, willen wij eerst onderzoeken, of wellicht *Ex.* XVI, hetzij geheel, hetzij gedeeltelijk, elders in den Hexateuch wordt ondersteld? Indachtig aan den belangrijken dienst, dien ons b. v. *Deut.* XI: 6 bij *Num.* XVI en *Gen.* XLIX: 5—7 daareven nog bij *Gen.* XXXIV bewezen heeft, zullen wij een dergelijk regulatief ook bij *Ex.* XVI gaarne aanwenden. Welnu, het manna en de kwakkelen komen ook in *Num.* XI voor, het manna alleen ook nog in *Deuteronomium*. Nemen wij dan die parallelen in oogenschouw!

Evenals in *Ex.* XVI, zoo komen ook in *Num.* XI: 4—35 zoowel de kwakkelen als het manna voor. Doch niet op dezelfde wijze. In *Ex.* XVI worden de kwakkelen slechts ter loops vermeld (vs. 13*a*, verg. de aankondiging in vs. 6, 8, 12); in *Num.* XI is Israël's spijziging daarmede, met hare noodlottige gevolgen, de hoofdzaak (vs. 13, 18—23, 30—35). Dit is evenwel niet het eenige verschil. Manna en kwakkelen zijn in *Ex.* XVI twee gaven van Jahwe aan zijn volk; de éene blijvend, 40 jaren achtereen genoten, de andere tijdelijk, maar toch beide geschenken van Jahwe. In *Num.* XI daarentegen worden alleen de kwakkelen uit dat oogpunt beschouwd. Doch dit is — zal men zeggen — niet meer dan natuurlijk: van de aankomst in de woestijn Sin af (*Ex.* XVI: 1) ontving Israël regelmatig het manna; Jahwe's goedgunstige beschikking van

die spijze behoefde dus in *Num.* XI niet meer te worden vermeld; zij moest eenvoudig worden ondersteld — gelijk werkelijk geschiedt in vs. 6 (de klacht van het volk over het manna) en vs. 7—9 (de daaraan door den auteur vastgeknoopte beschrijving). Met andere woorden: indien *Num.* XI : 4—35, wat aangaat de spijziging met kwakkelen, een sterk afwijkend doublet van *Ex.* XVI moet heeten, wat in datzelfde hoofdstuk over het manna wordt medegedeeld, is een terugslag, hetzij op *Ex.* XVI, hetzij op een soortgelijk verhaal, waarin het manna voor het eerst voorkwam. — Welaan, laat ons zien, of deze beschouwing, die als van zelve uit de plaatsing van de twee verhalen voortvloeit, door vorm en inhoud der beweerde verwijzing (*Num.* XI : 6 en 7—9) wordt bevestigd.

Zonder twijfel komt in *Num.* XI het manna voor als eene bekende zaak. „Maar nu" — zoo klaagt het volk, na de lekkernijen van Egypte te hebben opgesomd (vs. 5) — „nu is onze ziel dor; aan alles gebrek; wij krijgen niets te zien dan het manna" (vs. 6). Het lidwoord ontgaat onze aandacht niet; de auteur, die het bezigt, onderstelt, dat de lezer weet, waarover de Israëlieten spreken. Evenwel, dit mocht, ja dit moest hij onderstellen, ook wanneer hij zelf het manna nog niet had genoemd, noch ook een verhaal kende, waarin het als de spijze van Israël in de woestijn voorkwam. Lang vóórdat iemand schriftelijk daarvan gewag maakte, was de spijziging met manna een bestanddeel van de legende over de omzwerving der vaderen. Meer dan dat is niet noodig ter verklaring van de wijze, waarop hier het manna ter sprake komt. Doch wij lezen verder om zekerheid te erlangen over hetgeen de schrijver onderstelt. Hij laat het niet bij de vermelding van het manna, maar zet er zich toe om het te beschrijven (vs. 7—9). Wat volgt hieruit? Allereerst dit, dat in zijn eigen verhaal zulk eene beschrijving nog niet gegeven was: wat zou hem, in het tegenovergestelde geval, hebben kunnen bewegen om haar hier te herhalen — en wel zoo gedétailleerd als zij in vs. 7—9 voorkomt? Maar, indien dit zoo is, dan bevatte ook dat verhaal geen bericht omtrent den eersten manna-regen, want daarin kon zulk eene beschrijving niet ontbreken. Het is immers ongerijmd te onderstellen, dat onze auteur, toen hij voor de eerste maal van het manna ge-

waagde, den lezer de zijns inziens noodige toelichting onthield en die later, toen het in het voorbijgaan werd genoemd, opzettelijk mededeelde! Het wordt dus nu zoo goed als zeker, dat niet een geschreven bericht, maar de overlevering de bron is, waaruit de lezer de hem door den auteur toegeschreven kennis van „het manna" putte. De beschrijving zelve trekt, ten andere, onze aandacht. Zij komt in eenige trekken overeen met die in *Ex.* XVI. Men vergelijke namelijk

Num. XI : 9.	*Ex.* XVI : 13*b*, 14*a*.
En als dauw nederdaalde op het legerkamp des nachts, daalde het manna daarop neder.	En des morgens was de dauwlaag rondom het legerkamp, en de dauwlaag trok op, en zie op de woestijn was enz. .... als rijm op den grond.
vs. 7.	vs. 31.
Het manna was als korianderzaad.	En het was als korianderzaad wit.
vs. 8.	vs. 31.
En zijn smaak was als de smaak van den oliekoek.	En zijn smaak was als van een gebak (?) met honig.

Doch in de laatste parallel wordt de overeenkomst reeds meer dan opgewogen door het verschil; in de eerste is zij verre van volkomen, zoodat eigenlijk alleen de tweede, de gelijkstelling van manna met korianderzaad, overblijft. Daartegenover staan nu belangrijke afwijkingen. De vergelijking met bdellium (*Num.* XI : 7b) en de beschrijving van het malen en stampen van het manna (vs. 8) ontbreken in *Ex.* XVI, evenals omgekeerd de bijzonderheden, die hier in vs. 14b, 20, 21 worden aangetroffen, in *Num.* XI worden gemist. Het is dus lang niet zeker, dat het eene hoofdstuk literarisch van het andere afhangt, en, zoo men meenen mocht dit op grond van *Num.* XI : 7a = *Ex.* XVI : 31m te moeten aannemen, dan kon natuurlijk *Num.* XI met gelijk recht als *Ex.* XVI voor het origineel worden aangezien.

Nu is er echter één argument, dat, zoo ik mij niet geheel bedrieg, de prioriteit van *Num.* XI uitmaakt. Wij merkten reeds op, dat in dit hoofdstuk het manna niet voorkomt als ééne der weldaden van Jahwe aan zijn volk. Strikt genomen was dat ook niet noodig en, indien het op zich zelf stond, zouden wij daaruit dan ook niets mogen afleiden. Doch het

staat niet op zich zelf. Men overwege de navolgende feiten!

1°. Het volk klaagt in *Num.* XI, dat het niets dan manna te eten krijgt (vs. 6). De auteur vindt daarin aanleiding om die spijze, hare inzameling, hare toebereiding enz. te beschrijven, maar — weerspreekt de klacht van het volk niet en doet evenmin uitkomen, dat zij van ondankbaarheid jegens Jahwe getuigt. Hetzelfde merken wij op in *Num.* XXI: 5 verv. De Israëlieten spreken tegen Elohîm en Mozes: „Waarom hebt gij ons uit Egypte gevoerd om te sterven in de woestijn? Want er is geen brood en geen water, en onze ziel walgt van de laffe spijs" (eigenlijk: het laffe of lichte brood, הלחם הקלקל). Ook hier geene correctie van de woorden den volks, geene berisping van hunne miskenning der godsgave.

2°. *Num.* XI is vóór-deuteronomisch. Het wordt ondersteld niet alleen *Deut.* I: 6 verv. — dus in de historische inleiding tot de vermanende en wetgevende toespraken — maar ook *Deut.* IX: 22 (Thab'era en Kibrôth hattaäwa [1]). Nu is het van belang na te gaan, hoe de Deuteronomist denkt over het manna. Wij leeren zijn oordeel daarover kennen uit *Deut.* VIII: 3, 5, 16; XXIX: 5. Manna en brood staan tegenover elkander (VIII: 3; XXIX: 5). Het eerste is eene gave van Jahwe, de spijziging van Israël daarmede een bewijs van zijn macht (ald. en VIII: 5, 16). Maar het is een schraal voedsel, door Jahwe met paedagogische bedoelingen aan zijn volk geschonken. Dit wordt ondubbelzinnig uitgesproken H. VIII: 16: „Jahwe, die u manna te eten gaf in de woestijn, dat uwe vaderen niet hadden gekend, om u te verootmoedigen en u op de proef te stellen, ten einde u in het vervolg wel te doen" (d. i. u voor te bereiden tot het genot der zegeningen van het vruchtbare Kanaän). Door deze uitspraak wordt nu ook de zin bepaald van vs. 3. „Hij verootmoedigde u en deed u honger lijden en (niet: maar) gaf u het manna te eten, dat gij niet kendet noch uwe vaderen, om u te doen inzien, dat de mensch niet van brood alleen leeft, maar van al wat uit den mond van Jahwe gaat" (d. i. van al wat Jahwe hem beschikt). Tot de „tuchtiging," waarvan vs. 5 gewaagt, behoort

1) Vg. Kosters, *de historie-beschouwing van den Deuteronomist* bl. 82 vv. 104, 108.

ook de spijziging met manna. Nu is deze beschouwing psychologisch zeer verklaarbaar. De Deuteronomist onderstelt die voorstelling van het manna, welke wij in *Num.* XI, XXI aantroffen. Wanneer hij het nu toch tot Jahwe terugbrengt, dan moet dit wel geschieden in den door hem gekozen vorm. Met het geven van dien schralen kost heeft Jahwe zijne bijzondere bedoelingen. In Israël's levensonderhoud moet worden voorzien, maar tegelijk moet het, in zijn waarachtig belang, worden getuchtigd.

3°. Het blijkt niet, dat de Deuteronomist ook *Ex.* XVI gelezen had. De eenige trek, die er toe leiden kan om ook dat hoofdstuk onder de door hem geraadpleegde documenten op te nemen, is de herhaalde herinnering, dat de Israëlieten zelve en hunne vaderen het manna vroeger niet kenden (*Deut.* VIII : 3, 16). Dit laat zich opvatten en wordt werkelijk opgevat[1]) als zinspeling op *Ex.* XVI : 15: „Toen de Bne Israël het zagen, zeiden zij tot elkaar: *man hoe?* want zij wisten niet wat het was." De juistheid dezer beschouwing is evenwel meer dan twijfelachtig. „U en uwen vaderen onbekend" is eene gewone deuteronomische phrase (H. XI. 28; XIII : 3, 14; XXVIII : 64; XXIX : 25 vg. XXXII : 17; ook *Jer.* II : 11; VII : 9), die dus in H. VIII niet van elders behoeft te zijn overgenomen en die wij met te meer vrijmoedigheid voor des schrijvers eigen vinding aanzien, daar zij zoo uitnemend past in den gang zijner gedachten. Is het manna iets nieuws en daarom aan de Israëlieten en aan hun voorgeslacht onbekend, dan blijkt het zooveel te duidelijker eene schepping van Jahwe, het product van zijn machtwoord (מוצא פי יהוה), te zijn. Bovendien keert nu het eigenaardige van *Ex.* XVI : 15, de etymologie van מן, in *Deut.* VIII niet terug.

Nog zou men kunnen vragen, of niet de beproeving van Israël door het manna, *Deut.* VIII : 16, ontleend is aan *Ex.* XVI : 4? Doch de vergelijking van de beide teksten leert, dat zij niets meer gemeen hebben dan het gebruik van נִסָּה — trouwens een gewoon woord, dat de Deuteronomist niet uit *Ex.* XVI behoefde over te nemen.

---

1) Ook door Kosters t. a. p. bl. 108.

4°. Naast de (deuteronomische) beschouwing van het manna als tuchtmiddel staat in het O. Testament eene andere: die van het manna als hemelspijze of hemelsch brood. Zij komt voor in het gebed der Levieten, dat aan de plechtige verbintenis tot naleving der priesterlijke wetten voorafgaat (*Neh.* IX:15, 20), en voorts in een tweetal jongere psalmen. Op de herinnering aan den uittocht uit Egypte en aan de wolk en vuurkolom in de woestijn volgt *Ps.* CV:40:

Hij (Israël) vraagde, en hij (Jahwe) voerde kwakkelen aan
en verzadigde hen met hemelbrood.

Het „brood" is hier even kenmerkend als het „verzadigen:" de Deuteronomist stelde het manna tegenover het brood en leerde, dat Jahwe het volk honger deed lijden. — Met den vervaardiger van *Ps.* CV is die van *Ps.* LXXVIII homogeen. Israël betoont zich in de woestijn weerspannig (vs. 17) en stelt El op de proef door spijze van hem te vragen (vs. 18). „Zal hij" — zoo spraken de Israëlieten — „in de woestijn eene tafel voor ons kunnen aanrichten? Water gaf hij ons, is hij ook bij machte ons brood en vleesch voor te zetten?" (vs. 19, 20). Jahwe vertoornt zich en bestraft dit ongeloof met vuur (vs. 21, 22). Toen — doch laat mij de eigene woorden van den Psalmist mededeelen:

(vs. 23) Toen beschikte hij wolken boven hen
en opende de deuren des hemels,
(vs. 24) en regende over hen manna om te eten
en schonk hun hemelkoren;
(vs. 25) elkeen at brood der Machtigen;
teerkost zond hij hun tot verzadiging.

Nu volgt (vs. 26—31) de regen van kwakkelen, die ons thans geen belang inboezemt. De boven afgeschreven verzen zijn ondubbelzinnig: ook hier het brood en de verzadiging, evenals in *Ps.* CV, en daarnevens de voorstelling dat het manna engelenspijs is. — Zou het betoog behoeven, dat deze beschouwing jonger is dan die van den Deuteronomist? In de laatstgenoemde is het werkelijke manna nog te herkennen; die van de Psalmen verliest het geheel uit het oog en stelt daarvoor een gewrocht der verbeelding in de plaats. Of liever: een postulaat, want zij schildert ons het manna, gelijk het als gave

van Jahwe aan zijn volk moest geweest zijn, rijkelijk en verkwikkend als alles wat van boven komt.

5°. De toepassing op *Ex.* XVI ligt voor de hand. · Het is dit hoofdstuk, dat, evenals *Num.* XI, door den auteur van *Ps.* LXXVIII wordt geparaphraseerd, en bepaaldelijk is daaraan zijne voorstelling van het manna ontleend. Het volk herinnert zich, *Ex.* XVI : 3, het verblijf in Egypte, bij de vleeschpotten, toen het brood at tot verzadiging toe. Aan dit laatste beantwoordt de toezegging van Jahwe: „Zie, ik regen u brood uit den hemel" (vs. 4), of, gelijk het in vs. 8 wordt uitgedrukt: „des morgens geeft Jahwe brood ter verzadiging"; en in vs. 12: „des morgens zult gij verzadigd worden met brood." Wanneer de Israëlieten voor het eerst het manna hebben gezien, zegt Mozes hun: „dit is het brood, dat Jahwe u tot spijze gegeven heeft" (vs. 15). Op den 6den dag verzamelen zij eene dubbele portie brood (לחם משנה, vs. 22), of, gelijk het heet in vs. 29, „geeft Jahwe het brood van twee dagen." Een omer vol wordt bewaard, opdat de nageslachten „zien het brood, dat ik u in de woestijn te eten heb gegeven" (vs. 32). Zoo konden de auteurs van *Num.* XI en XXI niet schrijven, veelmin een hunner voorgangers; zoo kon nog de Deuteronomist zich niet uitdrukken. *Ex.* XVI geeft ons, van het begin tot het einde, de jongere, ja de allerjongste voorstelling van het manna. Bleek het ons vroeger reeds, dat noch de auteur van *Num.* XI, noch die van *Deut.* VIII dat hoofdstuk kende, wij kunnen nu verder gaan en zeggen: zij konden het ook niet kennen, want het vertegenwoordigt een later standpunt dan het hunne. In één woord: *Ex.* XVI is na-deuteronomisch.

Deze conclusie brengt mij in strijd met verreweg de meeste critici, wier gevoelen ik in het begin dezer „Bijdrage" mededeelde, niet alleen met hen, die de zgn. „Grundschrift" nog steeds aanhouden, maar ook met Kayser en Wellhausen, die althans een deel van ons hoofdstuk aan JE d. i. aan den voordeuteronomischen of Jehovistischen verhaler toewijzen. Met de eerstgenoemden treed ik thans niet in discussie: de redenen, waarom ik hunne rangschikking der oorkonden van den Pentateuch verwerp, zijn bekend en — worden door ons onderzoek van *Ex.* XVI niet onbelangrijk versterkt. Maar het gevoelen

van Kayser en Wellhausen vordert nog opzettelijke bestrijding. Als ik daartoe thans overga, heb ik Colenso tot bondgenoot.

Van het begin tot het einde — zoo drukte ik mij daareven uit — geeft ons *Ex.* XVI de jongere, gansch onhistorische voorstelling van het manna als hemelsch brood. Dat was niet te sterk gesproken, want ik kon mij daarbij beroepen op vs. 3, 4, 8, 12, 15, 22, 29, 32. Nu zijn er onder die verzen, welke door Kayser en Wellhausen beiden tot JE worden gebracht (vs. 4, 15, 29), en nog één, dat Kayser daartoe rekent (vs. 22). Men zal mij wel veroorloven, dit thans als een eerste argument tegen hunne critische analyse te doen gelden: de vóór-deuteronomische verhalers zouden zich zelven geheel ongelijk zijn geworden, indien zij hier het manna anders hadden voorgesteld, dan het in *Num.* XI, XXI en nog in *Deuteronomium* wordt beschreven.

Een tweede argument tegen die analyse ligt hierin, dat de bestanddeelen van *Ex.* XVI, die daardoor van elkander worden afgezonderd, niet alleen in het ééne, daareven genoemde punt onderling overeenstemmen, maar in het algemeen met elkander harmoniëeren. Waar JE met P verbonden is, pleegt de strijd niet te ontbreken; die harmonie is dus werkelijk een bezwaar tegen de onderstelling, dat wij hier een zóó samengesteld bericht voor ons hebben. — Nu wordt evenwel, juist omgekeerd, beweerd, dat er wel degelijk strijd is, doch — gelijk wij thans zien zullen — ten onrechte.

Knobel ziet geene kans om vs. 5 en vs. 22 met elkander in overeenstemming te brengen [1]). „Am 6ten Tage" — zoo omschrijft hij vs. 5 — „werde es geschehen, dass sie das, was sie brächten, bereiten, zu recht machen würden und dass dieses eine Wiederholung über dem, was sie täglich sammelten, sein d. i. noch einmal so viel betragen werde, als das an jedem anderen Tage Gesammelte. Jehova wird also das am 6ten Wochentage heimgebrachte Manna in wunderbarer Weise sich auf das Doppelte vermehren lassen. Nach dem Elohisten V. 22 sammelten sie am 6ten Tage gleich das Doppelte, ohne dies indess zu beabsichtigen." Eene zeer fijne onderscheiding, die evenwel buiten de woorden van den tekst omgaat. Er staat

1) *Exod. u. Lev.* S. 165.

in vs. 5 eenvoudig: „op den 6den dag zullen zij wat zij te huis brengen toebereiden [1]), en het zal zijn (d. i. en dan zal het blijken te zijn) eene tweede gelijke hoeveelheid boven (d. i. het dubbele van) hetgeen zij dag aan dag verzamelen". En dit is precies hetzelfde als hetgeen volgens vs. 22 werkelijk plaats greep.

Volgens Wellhausen is er strijd tusschen vs. 16*a* (waarmede vs. 18*c*—21 conform zijn) en vs. 16*b* (waarbij vs. 17 en 18 *a b*, tot den athnach toe, behooren). Volgens vs. 16*a* verzamelt ieder naar zijne behoefte, daarentegen naar vs. 16*b* ieder steeds een omer. Zeer waar, maar indien nu eens ieders behoefte = een omer ware? Zonder twijfel bedoelt de schrijver dit, gelijk de lezing van vs. 16—18 duidelijk leert. Dat niet ieder precies een omer noodig had of nuttigen kon, is onweersprekelijk, maar zou dan alleen iets beteekenen, wanneer wij hier geschiedenis voor ons hadden; alles is wonderbaar, ook de beschikking (vs. 17, 18), dat zij, die veel en zij die weinig hadden ingezameld, toch ten slotte bleken juist genoeg te hebben, of — gelijk het vs. 18*c* door denzelfden auteur wordt uitgedrukt — „naar de verhouding van hun eten" te hebben bijeengebracht.

Evenmin kan aan Wellhausen worden toegestemd, dat vs. 27—30 het verband tusschen vs. 22—26 en vs. 31 verv. verbreken en zelfs met vs. 24—26 strijden. Hier — schrijft W. (S. 548) — „ist es bereits längst Sabbath, also ist vs. 27, wo der siebte Tag erst angeht, davon nicht die Fortsetzung; hinwiederum giebt es vs. 31 für das Suffixum in שְׁמוֹ keine Beziehung in vs. 27—30, somit schlieszt vs. 31 an vs. 26." — De aansluiting van vs. 31 aan vs. 26 is toch ook niet zeer eng! Mij dunkt, het suffixum in שמו is in elk geval zeer verklaarbaar; het slaat eenvoudig op de zelfstandigheid, die den inhoud van het gansche verhaal uitmaakt en welker naam hier niet kon voorafgaan, omdat — die volgen moest. De auteur kon toch niet schrijven: „zij noemden den naam van het manna manna"? — Ook de opmerking over vs. 27—30 kan niet worden beaamd. Wat daar verhaald wordt, had óók

1) Aldus vertaalt men gewoonlijk והכינו, doch zie beneden, bl. 295.

op den sabbat plaats, zoo goed als het medegedeelde in vs. 24—26. Hier wordt het gebod van Mozes (vs. 22, 23) opgevolgd, daar overtreden: is het zoo vreemd, dat dienovereenkomstig vs. 24—26 zich onmiddellijk aansluiten bij vs. 22, 23, waarvan zij het uitvloeisel zijn, terwijl in vs. 27 de 7de dag uitdrukkelijk wordt genoemd?

Nog eenmaal moet ik Wellhausen tegenspreken, wanneer hij vs. 21 (het bericht „dasz das Manna bei der Hitze schmolz") en vs. 23 („dasz es verkocht und verbacken wurde") onderling strijdig noemt. Vs. 21 is één geheel: des morgens zamelden de Israëlieten het manna in; niet later op den dag, want „als de zon heet werd, smolt het" en kon het dus niet meer worden meegenomen. Doch wat zij in de tent gebracht hadden, was, volgens vs. 23, geschikt om te worden gekookt en gebakken. Wat hierin vreemd mag zijn, komt op rekening van den wonderbaren aard van het hemelsche brood.

De verschijnselen, waarvan Kayser bij zijne analyse van *Ex.* XVI uitgaat, voorzoover ze neerkomen op onderlingen strijd der bestanddeelen van ons hoofdstuk, zijn in het voorafgaande reeds mede beproken. Hij doet nog opmerken (a. a. O.), dat vs. 4, 5 alleen over het manna handelen, terwijl vs. 6—14, 15b daarmede de kwakkelen verbinden, en maakt daaruit op, dat het ééne bericht (JE) hierin juist van het andere (P) verschilt, dat het de kwakkelen tot later, *Num.* XI, bewaart. Inderdaad kan in de oorkonde, waaruit *Num.* XI is overgenomen, een verhaal over den kwakkelenregen niet zijn voorafgegaan; de twijfel van Mozes aan de mogelijkheid der spijziging van het volk met vleesch, vs. 13, 21 vv., verheft dit boven allen twijfel. Doch daaruit volgt nog niet, dat die oorkonde het manna wèl vermeldde, en veel min, dat zij dit zóó deed als in *Ex.* XVI geschiedt. Het tegendeel meen ik te hebben aangetoond. Overigens ontken ik niet, dat vs. 4, 5 zonderling afsteken tegen vs. 6 verv., en hoop ik straks te verklaren, hoe dit komt.

Aan mijne twee bewijzen tegen de afleiding van een deel van ons verhaal uit JE voeg ik thans nog een derde toe. Het is geen toeval, dat Kayser en Wellhausen beiden de (of althans: eenige van de) verzen, die op de sabbatviering betrekking hebben, aan JE toewijzen: indien deze iets heeft

bijgedragen tot *Ex.* XVI, dan b. v. stellig vs. 4, 5, 27—30, zoo niet óók vs. 24—26 (Kayser). Maar — kunnen nu deze verzen van JE afkomstig zijn? Immers neen! Nergens wordt in die oorkonde de viering van den rustdag zoo hoog gesteld, zoo nadrukkelijk aanbevolen en ingescherpt als b. v. in *Ex.* XVI : 27—30. Daarentegen is deze pericope geheel gelijksoortig met *Ex.* XXXI : 12—17; XXXV : 1—3; *Num.* XV : 32—36, die door allen zonder onderscheid aan P d. i. aan den priesterlijken wetgever en verhaler of aan zijne continuatoren worden toegekend. Ook hierin komt zij met deze parallelen uit P overeen, dat zij, uitgaande van een bijzonder geval, allengs overgaat in een algemeen voorschrift: „blijft ieder waar hij is (תחתיו), niemand verlate op den 7den dag zijne woonstede" (vg. vooral *Ex.* XXXI : 12—17; XXXV : 3) [1]). In JE zijn dusdanige vermaningen een schreeuwend anachronisme. Ze zijn reeds door Graf [2]) met het volste recht tot „die späteste Ueberarbeitung" gerekend.

Wij vatten nu het probleem van eene andere zijde aan. Tot dusver hebben wij uitsluitend gelet op de zaken. Hoe staat het — zoo vragen wij thans — met den vorm? Niemand ontkent, dat in verreweg het grootste gedeelte van *Ex.* XVI het spraakgebruik en de schrijftrant van P heerschen. Ik behoef dat niet opnieuw aan te toonen, na Knobel en, vooral, Colenso [3]). Maar wèl moet ik bewijzen, dat er ook onder de verzen, die aan JE worden toegeschreven, niet weinige zijn, die, zoo men op de taal en op den stijl afgaat, veeleer aan P moeten worden toegekend. Dit geldt bepaaldelijk van

vs. 4 ילך בתורתי; vg. הלך sq. בחקי of בחקתי *Lev.* XVIII : 4; XXVI : 3.

vs. 16a זה הדבר וגו' (vooruitwijzend), als vs. 32; *Ex.* XXXV : 4; *Lev.* VIII : 5; IX : 6; XVII : 2; *Num.* XXX : 2; XXXVI : 6.

vs. 16a לפי אכלו (vs. 18, 21), als *Ex.* XII : 4.

vs. 19, 20. הותיר עד־בקר, als *Ex.* XII : 10; *Lev.* XXII : 30.

vs. 23, 24. הניח עד־הבקר, als *Lev.* VII : 15, waar evenwel het artikel ontbreekt.

1) Zie mijn *Godsd. van Israël* II : 189—191 vg. 185.

2) a. a. O. S. 94.

3) l. c. P. VI App. p. 93—95.

vs. 27 יצאו . . . . ויהי, als vs. 22 לקטו . . . . ויהי.
Intusschen moet worden toegestemd, dat enkele verzen van den gewonen en vasten trant van P afwijken. Dit geldt van vs. 4, 5 in hun geheel, van de etymologie in vs. 15[a], van de apostrophe in vs. 28 en het daaropvolgende vs. 29 Nog verdient overweging, wat Wellhausen doet opmerken, dat zich in *Ex.* XVI eene betrekkelijk groote verscheidenheid van uitdrukkingen ter aanduiding van dezelfde zaken voordoet. „Gewormte" heet in vs. 20 תולעים, in vs. 24 רמה; „dubbele portie" in vs. 29 לחם יומים, in vs. 22 לחם משנה; „overlaten", „bewaren", in vs. 19, 20 הותיר, in vs. 23, 24 הניח. De laatste twee *verba* drukken evenwel niet geheel hetzelfde uit en komen bovendien beide bij P voor (zie de lijst hierboven). Nog vergelijkt Wellhausen de woorden voor „meten", in vs. 18 מדד, in vs. 5 הכיל — dat hij dus hier stilzwijgend voor הכין in de plaats stelt: inderdaad eene even eenvoudige als vernuftige gissing, die wij gaarne overnemen. De verscheidenheid bestaat derhalve en vordert verklaring: een argument voor JE is zij natuurlijk op zich zelve niet.

Wij zijn thans voldoende voorbereid. De kring, binnen welken eene aannemelijke hypothese omtrent *Ex.* XVI zich zal dienen te bewegen, is getrokken en laat weinig of geene speling over. Dat hoofdstuk bevat de priesterlijke parallel van *Num.* XI : 4—35, maar legt ons die voor in eene jongere omwerking en uitbreiding. Het is afkomstig van P, maar dankt zijn tegenwoordigen vorm aan de latere diaskeue. Laat ons zien, hoever deze onderstelling ons brengt.

Beginnen wij met op te merken dat *Ex.* XVI niet op zijn plaats staat. Dit valt terstond in het oog ten aanzien van vs. 32—34. Daar wordt ondersteld, dat er een heiligdom van Jahwe is en daarin „de getuigenis", d. i. de ark, bewaarplaats van de twee steenen tafelen; voorts dat Aäron de hoogepriesterlijke waardigheid bekleedt en toegang heeft tot het allerheiligste, waar de ark zich bevindt. Dit alles zou eerst bij den Sinaï aldus worden verordend. Stonden nu vs. 32—34 alleen, dan zou men kunnen aannemen, dat daarin eene — niet gansch onnatuurlijke — prolepsis voorkomt. Doch dit is het geval niet. Ook de verzen, die op de sabbatsrust betrekking hebben (vs. 4, 5; vs. 22—30) en duidelijk leeren, dat deze straks na

het begin van den manna-regen in acht genomen en gehandhaafd werd — ook deze verzen passen niet bij het verblijf van Israël in de woestijn Sin (vs. 1), dat de komst bij den Sinaï en dus ook de instelling van den sabbat chronologisch voorafgaat. Anders oordeelt Knobel (S. 170). Hij laat vs. 22 terugslaan op *Gen.* II: 3: als de vorsten der vergadering Mozes mededeelen, dat er op den 6den dag eene dubbele hoeveelheid is ingezameld, begrijpt deze terstond, „dass der schon bei der Schöpfung angeordnete Sabbath jetzt zur praktischen Einführung kommen soll; er findet in jenem Umstande eine göttliche Anweisung dazu". Hoogst onwaarschijnlijk! Zou de verhaler — en nog wel P, die aan den sabbat zooveel hecht — een zoo gewichtig instituut reeds vóór de vormelijke afkondiging door Jahwe in werking hebben gebracht? De verwijzing naar *Gen.* II: 3 is niets dan eene uitvlucht, want een sabbats*gebod* is daar niet te vinden, en van mededeeling der heiliging van den 7den dag aan Israël blijkt in geen geval iets. Neen, indien *Ex.* XVI de plaats inneemt, waarvoor zijn auteur het had bestemd, dan begaat die auteur in vs. 22 verv. een leelijk anachronisme, bepaaldelijk in vs. 28, waar hij Jahwe — N. B. met toepassing op eene instelling, die òf nog niet bestond òf gloednieuw was — laat vragen: „Tot hoelang weigert gij mijne geboden en leeringen in acht te nemen?" — Doch het is onnoodig uit te weiden: vs. 2—36 hadden nimmer op vs. 1 moeten volgen. Zeer juist heeft reeds Colenso [1]) opgemerkt, dat al aanstonds het laatste woord van vs. 2, „in de woestijn", dit bewijst. Had de schrijver den eersten manna-regen in de woestijn Sin willen plaatsen, dan zou hij geschreven hebben: „En de gansche vergadering — morde *aldaar* tegen Mozes en Aäron." Doch hij zegt: „in de woestijn," even onbepaald als *Num.* XV: 32 en in denzelfden trant als „in Egypteland," *Ex.* XII: 1, en „in het land Kanaän," *Joz.* XXI: 2; XXII: 9, 10. Niets verhindert ons dus, integendeel alles dringt ons om *Ex.* XVI, *e mente auctoris*, te plaatsen *na de Sinaïetische wetgeving*, ongeveer waar thans de parallel in JE, *Num.* XI, staat. Dan zijn vs. 32—34 terstond opgehelderd en mag vs. 23 worden opgevat als verwijzing naar *Ex.* XXXI:

1) L. c. P. VI: 144.

12—17, waarmede het שַׁבָּתוֹן en קֹדֶשׁ לַיהוָה gemeen heeft. De vraag, waarom de redactor van den Pentateuch afweek van des schrijvers eigene rangschikking, is licht beantwoord: indien hij *Ex.* XVI nevens *Num.* XI wilde behouden, dan moest hij het daarvan door eene aanmerkelijke tusschenruimte scheiden; natuurlijk kon het alleen vooraf gaan, want het manna, dat *Num.* XI is ondersteld, wordt hier voor het eerst gegeven.

Men meene toch niet, dat ik aan deze quaestie te vele woorden ten koste leg. Het thans verkregen resultaat is inderdaad belangrijk. Is *Ex.* XVI de parallel van *Num.* XI, dan ook buiten twijfel: opgesteld door iemand, die *Num.* XI kende, en bestemd om dat hoofdstuk te vervangen of te corrigeeren. Uit het eerste, de bekendheid met *Num.* XI, verklaart zich de verbinding van kwakkelen en manna, zóó eng in vs. 2, 3, 6—13, dat men te vergeefs beproeven zou haar los te maken, maar toch zoo weinig wezenlijk, dat van vs. 14 af de kwakkelen geheel uit het oog verloren worden. Het tweede, de bedoeling om *Num.* XI door eene verbeterde voorstelling van het gebeurde te vervangen, behoeft na ons voorafgaand onderzoek geen betoog meer. De schrijver van *Ex.* XVI moest wel meenen, dat in de oudere verhalen aan het manna geen recht gedaan werd, en zich dus verplicht rekenen om de gaping, die hij daar had opgemerkt, aan te vullen. Hij heeft zijn doel bereikt. Zijne beschouwing van het manna is traditioneel geworden. In *Neh.* IX en de Psalmen vonden wij haar reeds terug; ook het N. Testament kent en volgt haar (*Joh.* VI: 31 verv.).

Maar hoe dan nu te oordeelen over de verwarring, die zich, gelijk hierboven werd erkend (bl. 283), in vs. 2 verv. aan ons voordoet? Is zij niet van dien aard, dat wij de onderstelling, dat hier uit meer dan ééne bron is geput, ten slotte toch nog zullen moeten te hulp roepen? En dat te méér, naardien de tweevoudige berichten ook in het vervolg van het hoofdstuk niet ontbreken. Kunnen vs. 15 en vs. 31 van ééne hand zijn? of vs. 35ª en vs. 35ᵇ?

Inderdaad, *uno tenore* neergeschreven is *Ex.* XVI niet. Doch het is niet samengesteld, maar met jongere toevoegselen vermeerderd of geïnterpoleerd. De voornaamste interpolatie is vs. 22—30, voorbereid door vs. 4, 5. Kleinere toevoegselen vinden wij in vs. 15 en in vs. 35ª. Ten gevolge van de op-

neming der eerstgenoemde pericope is de tekst van vs. 6—12 in verwarring geraakt; het gelukt ons niet dien geheel te herstellen, maar toch wel het origineel als van verre aan te wijzen. Als ik deze punten nader heb uitgewerkt, zal ik mij van mijn plicht gekweten hebben.

Ten aanzien van vs. 15 moet ik mij geheel vereenigen met Nöldeke [1]). „Ein Zusatz ist wahrscheinlich v. 15, mit der aramäischen Etymologie; die Benennung des Manna folgt ja erst v. 31" — waarbij hij nog aanteekent, dat man niet *neutrum* is, maar *masculinum*; niet „wat", maar „wie" — zoodat de etymologie niet slechts, gelijk algemeen erkend wordt, onjuist, maar ook gewrongen is. Bij den priesterlijken verhaler komen dergelijke verklaringen of spelingen niet voor. Het ligt dus voor de hand vs 15 aan een zijner lezers toe te kennen. Daarmede vervalt dan tegelijk de herhaling, die zich nu in vs. 31 voordoet.

Het 35ste vers luidt: „En de Bne Israël aten het manna 40 jaren lang, [totdat zij kwamen aan een bewoond land; het manna aten zij] totdat zij kwamen aan de grens van het land Kanaän." „Aan een bewoond land" kwamen de Israëlieten reeds in den loop van het 40ste jaar, toen zij de Overjordaansche streken bemachtigden; „aan de grens van het land Kanaän" waren zij eerst na den overtocht van de Jordaan, toen het 40ste jaar geheel was afgeloopen. De ééne *terminus ad quem* maakt dus niet alleen den anderen overbodig, maar strijdt daarmede ook. Nu zal de tweede („tot de grens van het land Kanaän") wel oorspronkelijk zijn, want *Joz.* V : 12 — een bericht van P, volgens hetwelk de manna-regen ophield daags na de eerste pascha-viering bij Gilgal — komt daarmede overeen. De eerste wordt dan — niet een fragment uit eene andere bron, maar — eene kantteekening, afkomstig van een (rationalistisch!) lezer, die het toch wat vreemd vond, dat Israël ook nog in het Overjordaansche, buiten eenige noodzaak, met manna wordt gespijsd. Laat men de woorden weg, die ik in [ ] plaatste, dan houdt men den echten tekst over. — Of moeten wij, juist omgekeerd, „aan een bewoond land" voor de primitieve lezing houden; onderstellen, dat daarmede, geheel in het algemeen, de over-

1) A. a. O. S. 48 f.

gang van het zwervende tot het gezeten leven werd bedoeld, en dan in den anderen *terminus ad quem* eene correctie zien, door *Joz.* V : 12 in de pen gegeven? Ik durf tusschen deze twee mogelijkheden nauwelijks kiezen. Doch dat het ééne halve vers eene glosse is, schijnt mij geheel zeker.

Wij wenden ons thans tot vs. 22—30 en vs. 4, 5. Wanneer de beide laatstgenoemde verzen niet mede in het spel kwamen, dan zouden wij ons vs. 22—30 als een deel van het oorspronkelijke verhaal kunnen laten welgevallen. Er is overeenkomst tusschen vs. 16 (dagelijks een omer per hoofd) en vs. 22 (twee omers bij uitzondering op den 6den dag); tusschen vs. 20 (overtreding van Mozes' gebod, dat het manna op den dag zelven moet worden gegeten) en vs. 27 (overtreding van de sabbatswet); tusschen vs. 20 (bederf van het manna, dat bewaard wordt) en vs. 24 (het manna van den 6den dag blijft in goeden staat). In het algemeen kan men zeggen, dat vs. 22—30 het voorafgaande, vs. 14—21, onderstellen — waardoor de mogelijkheid, dat die verzen onafhankelijk van vs. 14—21 zijn ontstaan, wordt uitgesloten, maar niet de mogelijkheid, dat beide pericopen van ééne hand zijn. Wanneer ik niettemin vs. 22—30 aan een lateren omwerker toeken, dan geschiedt dit èn op grond van het formeele verschil tusschen vs. 20*a* en vs. 24; vs. 20*b* en vs. 23, èn vooral omdat de pericope den indruk maakt van te zijn geschreven met een bepaald doel: de nadrukkelijke bevestiging en aanbeveling van het sabbatsgebod. Die „Tendenz" komt overal duidelijk uit. Als op den 6den dag eene dubbele hoeveelheid manna is ingezameld, komen „al de vorsten der vergadering en boodschappen het Mozes" (vs. 22). Nu spreekt Mozes het uit, dat dit in verband staat met de rust, voor den 7den dag voorgeschreven, en blijkt het feitelijk, dat de dubbele portie ook voor dien dag bestemd is (vs. 23, 24). Hierbij had het kunnen blijven, doch Mozes neemt opnieuw het woord en weidt over den sabbat breeder uit (vs. 25, 26). De ongehoorzaamheid van sommigen (vs. 27) wekt niet maar den toorn van Mozes op (vg. vs. 20*b*), maar wordt de aanleiding tot eene openbaring van Jahwe zelven (vs. 28, 29), welker pathetische aanhef („Tot hoelang weigert gij mijne geboden en leeringen in acht te nemen"?) duidelijk in het licht stelt, wat de schrijver be-

oogt. Hij is één geestes kind met Nehemia, wiens bericht H. XIV : 15—22 als commentaar op zijne berisping van de onbevattelijkheid der Israëlieten dienst kan doen. — De nadere overweging van de daareven reeds aangehaalde parallelen (*Ex.* XXXI : 12—17; XXXV : 1—3; *Num.* XV : 32—36), waarvan ik mij thans moet onthouden, zou ons slechts bevestigen in de overtuiging, dat vs. 22—30 tot de jongere lagen van P behooren [1]). De paraenetische of liever: bestraffende toon herinnert ons de — insgelijks zeer jonge — pericopen *Num.* XXXII : 6—15; *Joz.* XXII : 16—20 [2]).

Wat aan dit betoog betreffende vs. 22—30 mocht ontbreken, wordt aangevuld door de overweging van vs. 4, 5. Dat deze niet slaan op de voorafgaande klacht van het volk, vooruitloopen op vs. 6 verv. en derhalve als interpolatie moeten worden aangemerkt, valt in het oog. Doch waarbij behooren nu deze beide verzen? Wellhausen merkt op, dat het „op de proef stellen", waarvan in vs. 4 spraak is, met de rust op den 7den dag niet in verband staat. „Die Thora V. 4 ist nicht das Sabbathsgebot, sondern die bestimmte Weisung, nicht mehr als das tägliche Brot, דבר יום ביומו, zu sammeln; es wird auf V. 20 Bezug genommen." Zeer juist, vooral het laatste: vs. 4 slaat op vs. 20, maar niet, omgekeerd, vs. 20 op vs. 4, gelijk men toch verwachten mocht, indien vs. 4, 5, 13—16*a*, 18, 19—21 enz. tot één en hetzelfde verhaal behoorden. De zaak schijnt nu deze te zijn, dat vs. 4 geschreven is met het oog op vs. 20 en tevens als inleiding op vs. 5, de aankondiging van de dubbele portie op den 6den dag, die reeds bij voorbaat de aandacht vestigt op hetgeen de auteur zelf van vs. 4, 5 later, in vs. 22—30, daarover en ter aanbeveling van de volstrekte sabbatsrust zou in het midden brengen. Ik zie geene kans om de twee verzen anders dan zoo te verklaren. Maar dan strekken ze ook tot bevestiging van hetgeen daareven over den oorsprong van vs. 22—30 werd opgemerkt.

Thans rest mij nog het laatste, maar tevens moeilijkste gedeelte van mijne taak, de verklaring van den toestand, waarin vs. 6—12 ons zijn overgeleverd. De bezwaren, die zich hier

1) Vg. Wellhausen in *Jahrb. f. d. Theol.* XXII : 414, 415 ff., 447.
2) *Theol. Tijdschr.* XI : 559 vv.

voordoen, zijn (bl. 283 v.) reeds aangeduid. Er kan nog aan worden toegevoegd dat, terwijl overigens deze verzen zich kenmerken door herhaling en breedsprakigheid, het bevel van Jahwe tot Mozes: „spreek tot de Bne Israël aldus enz.", vs. 12, wel medegedeeld, maar de uitvoering daarvan niet vermeld wordt; op vs. 12 volgt onmiddellijk het bericht van den kwakkelen- en manna-regen, vs. 13, 14. Beter nog dan de opsomming der bezwaren kan de navolgende reconstructie van het verhaal den lezer leeren, wat hier hapert. Nadat is medegedeeld, hoe de Israëlieten tegen Mozes en Aäron morden en klaagden over gemis van vleesch en brood (vs. 2, 3), gaat de schrijver aldus voort:

„En Jahwe sprak tot Mozes aldus: „Ik heb het gemor der Bne Israël gehoord; spreek tot hen aldus: Tusschen de twee avonden zult gij vleesch eten en des morgens verzadigd worden met brood, en zoo erkennen, dat ik, Jahwe, uw god ben." En Mozes zeide tot Aäron: „zeg tot de gansche gemeente der Bne Israël: Nadert voor het aangezicht van Jahwe, want hij heeft uw gemor gehoord." Toen nu Aäron sprak tot de gansche gemeente der Bne Israël, wendden zij zich naar de woestijn, en zie, de heerlijkheid van Jahwe vertoonde zich in de wolk. En Mozes en Aäron spraken tot al de Bne Israël: „des avonds, dan zult gij erkennen, dat Jahwe u uit Egypte heeft gevoerd, en des morgens, dan zult gij zien de heerlijkheid van Jahwe, daar hij gehoord heeft uw gemor tegen Jahwe, en wat zijn wíj, dat gij morren zoudt tegen ons?"

Mij dunkt, dit is een vrij ordelijke gang van gedachten. Maar welke vrijheden heb ik mij nu ook veroorloofd! Twee omzettingen en ééne weglating. Op vs. 11, 12 liet ik vs. 9, 10 en hierop vs. 6, 7 volgen, terwijl vs. 8 geheel achterwege bleef. Voor de omzettingen kan ik geen ander argument aanvoeren, dan dat ze de natuurlijke orde herstellen. De weglating van vs. 8 berust hierop, dat de tweede helft van dit vers er uitziet als dittographie van vs. 7*b*:

vs. 7*b*.	vs. 8*b*.
. . . . daar hij gehoord heeft uw gemor tegen Jahwe, en wat zijn wij, dat gij morren zoudt tegen ons?	. . . . daar Jahwe gehoord heeft uw gemor, hetwelk gij mort tegen hem, en wat zijn wij? Niet tegen ons is uw gemor, maar tegen Jahwe.

Ook het omgekeerde kan waar zijn: vs. 7*b* dittographie van vs. 8*b*; maar deelen van één geheel zijn die twee halve verzen zeker niet. Ook vs. 6*b*, 7*a* en vs. 8*a* drukken, in afwijkende woorden, dezelfde gedachten uit. Om kort te gaan: vs. 6—12 vertoonen ons in een kort bestek al de vormen van corruptie, waaraan de oude teksten onderhevig waren. De interpolatie van vs. 4, 5 kan tot de verwarring, die hier heerscht, de eerste aanleiding gegeven hebben. Maar daarbij kwamen dan: de weglating van een stuk echten tekst en de wederopneming daarvan op eene verkeerde plaats; herhaling van dezelfde woorden en aanvulling van de onvolledige zinsnede, die aldus ontstond, door eene nieuwe zakelijke repetitie; eindelijk ook nog schrijffouten, want בַּחַת in vs. 8 geeft geen zin en is niet door wijziging van een paar letters (b. v. יתן) op afdoende wijze te herstellen. De oorspronkelijke tekst is, in een geval als dit, waarin ook de oude vertalingen geen licht geven, reddeloos verloren. De hierboven medegedeelde reconstructie is eene proeve, niets meer. Doch hiervan kan zij ons overtuigen, dat ook vs. 6—12 ons niet leiden tot afwijking van het resultaat, dat de studie van *Ex.* XVI in zijn geheel heeft opgeleverd. Ook in die verzen geene sporen van twee zelfstandige documenten, maar de overblijfselen van één verhaal, dat van den priesterlijken auteur, hetwelk hier door de schuld der afschrijvers geleden heeft, gelijk het in vs. 4, 5 en in het vervolg door een jonger diaskeuast of door meer dan één is uitgebreid.

Februari 1880. A. Kuenen.

SCHETSEN UIT DE KERKGESCHIEDENIS DER IIe EEUW N. C.

IV.

Het belang van den Paaschstrijd voor de christelijke Theologie.

In mijn vorig opstel heb ik beweerd, dat de verklaring, door mij van den bekenden paaschstrijd onder Viktor gegeven, over menig vraagpunt in de oude kerkgeschiedenis een gewenscht licht verspreidt. In de eerste plaats reken ik daartoe het archaeologisch vraagstuk der christelijke Zondagsviering. Het zal namelijk den opmerkzamen lezer niet zijn ontgaan, dat wij ten aanzien dier Zondagsviering door ons onderzoek tot eene slotsom moeten komen, die geheel in strijd is met de algemeen gangbare meening, volgens welke de viering van den Zondag tot in den leeftijd der apostelen opklimt. Wanneer het namelijk waar is, dat de 14de Nisan aanvankelijk het algemeen heiden-christelijk paaschfeest is geweest, dat eerst na de reactie tegen het Judaïsme onder Hadrianus, door toedoen van Rome naar den Zondag na den 14den Nisan is verplaatst, dan lijdt het wel geen twijfel, dat het ontstaan der christelijke Zondagsviering niet ouder kan zijn dan die reactie. Bij de onderstelling, dat van den apostolischen tijd aan, de Zondag als opstandingsdag door de Christenen is onderhouden, kon er van eene paaschviering op een anderen dag dan den Zondag geen spraak zijn, en ik moet gulweg bekennen, dat als de Zondagsviering werkelijk als apostolische instelling kan worden verdedigd, mijne verklaring van karakter en verloop van den paaschstrijd geheel mislukt mag heeten. Gelukkig voor mij is de

apostolische oorsprong van den christelijken Zondag niet zoo onomstootelijk zeker. Gewoonlijk beroept men zich voor zijn hoogen ouderdom op twee plaatsen in het N. T., t. w. op 1 Cor. 16, 2 en Openb. 1, 10. In de eerste lezen wij den raad van Paulus aan de Korinthische geloovigen, om met het oog op de door hem uitgeschrevene inzameling, die voor de heiligen in Judea geschiedde, „op elken eersten dag der week iets af te zonderen", opdat de inzameling niet eerst behoefde te geschieden, als hij zelf te Korinthe zou zijn gekomen. Uit deze vermelding van den eersten dag der week, als het geschikste tijdstip ter afzondering eener liefdegave, leidt men af, dat toen reeds die dag aan de onderlinge samenkomsten der geloovigen gewijd en als christelijke feestdag geheiligd was. Ik twijfel echter zeer, of men wel het recht tot die afleiding heeft. Wij lezen toch, dat Paulus de Korinthers aanraadt, om op den eersten dag der week ieder voor zich iets af te zonderen en weg te leggen (παρ' ἑαυτῷ τιθέτω), waaruit, dunkt mij, volgt, dat hij aan geene onderlinge samenkomst op dien dag heeft gedacht. Want in dat geval zou hij hen hebben geraden de gave iedere week ter hand te stellen aan den persoon, daartoe door de gemeente aangewezen, hetzij die persoon de broeder was, welke de gemeente in zijne woning ontving, of wel een ander voor dat doel gekozen (vs. 3). De zaak is eenvoudig deze. Paulus hield overeenkomstig het verzoek, hem te Jeruzalem gedaan, onder de Heiden-christenen eene collecte ten bate van de arme heiligen in Judea. In het belang der opbrengst, die hij natuurlijk zoo hoog mogelijk wilde opvoeren, achtte hij het noodig, dat men te Korinthe niet te lang met de inzameling wachtte en vooral niet haar uitstelde tot zijne komst. Want hij vreesde, dat dan de opbrengst niet zou medevallen, omdat ieder slechts eenmaal met zijne finantieele kracht te rade gaande, ook slechts eenmaal naar zijn vermogen zou bijdragen, terwijl bij eene grootendeels uit behoeftigen samengestelde gemeente het gevaar moest in rekening komen, dat zij op het oogenblik van geven wel eens niets kon bezitten, of bij zeer milde gezindheid meer afzonderen dan zij kon missen. Uit dit oogpunt was zijn raad zeer gepast. Door iedere week iets af te zonderen kwam er ongevoelig een sommetje bijeen, krachtens den regel, dat vele kleintjes één groote maken.

Hij kende de menschen te goed om niet te weten, dat men bij dergelijke zaken een vasten regel moet volgen en de toepassing van het spreekwoord, dat van uitstel afstel komt, voorkomen. Ook het kiezen van den eersten dag der week als dag der afzondering was eene ingeving zijner menschenkennis. Want wachtte men met het παρατιθέναι tot aan het einde der week, dan deed zich het gevaar voor, dat het geld den Korinthers, gelijk men zegt, door de vingeren droop, en er aan het slot der week niets voor de heiligen in Judea overschoot. Ook de tweede plaats, Openb. 1 : 10, kan van naderbij beschouwd, den apostolischen oorsprong der Zondagsviering niet staven. Zij luidt: „Ik was in den geest op den dag des Heeren," welke tijdsbepaling voor bewijs geldt, dat de Zondag als dag des Heeren reeds tijdens de vervaardiging der Openbaring bekend en geheiligd was. Volkmar, die in zijn bekende Commentaar op de Openbaring dit gevoelen voorstaat, zegt: „Het is de rustdag der gemeente, de opstandingsdag des Heeren," ofschoon hij erkent, dat eerst veel later, met Dionysius van Korinthe, de uitdrukking „dag des Heeren" voor den Zondag in gebruik komt. Toch moeten wij volgens hem, mede op grond van 1 Cor. XI: 20, aannemen, dat reeds ten tijde der Apostelen de opstandingsdag met plechtigen nadruk aldus genoemd werd. Mij komt het gevoelen van vele andere uitleggers wel zoo waarschijnlijk voor, namelijk dat hier niet de christelijke Zondag, maar de groote dag der parousie wordt aangeduid. Dat de uitdrukking dag des Heeren zeer goed van de parousie kan worden gebezigd, ligt voor de hand. Hoe Volkmar zich voor zijne opvatting op 1 Cor. XI : 20 kan beroepen, is mij niet duidelijk, daar in die plaats niet de minste zinspeling op den Zondag als dag des Heeren is te vinden, en zij daartoe eerst kan dienen, als van elders de apostolische oorsprong van den Zondag als zoodanig vaststaat. De bedenking van dien geleerde, dat de ziener nog eerst zelf moest ondervinden, of hem de dag der parousie des Heeren zou worden getoond, is vrij gezocht, en beteekent even weinig als de opmerking, dat hij niet alleen dien dag, maar ook hetgeen daaraan voorafging en daarop volgde kreeg te aanschouwen. Want beide zaken mogen toch wel gerekend worden tot een volledig visioen van den grooten dag der parousie te behooren.

En wat de zooeven genoemde bedenking aangaat, vergeet Volkmar, dat de ziener zijn visioen later heeft opgeteekend, toen hij wist wat hem daarin was geopenbaard, en niets natuurlijker was, dan dat hij in de Inleiding op zijne Apokalypse een overzicht gaf van het geheel.

Bij de gewone opvatting, die het „op den dag des Heeren" verstaat als bepaling van het tijdstip, waarop Johannes in zinsverrukking (ἐν πνεύματι) was geraakt, kan het lidwoord vóór den dag des Heeren slechts dienen, om dien dag boven alle andere dagen der week, als den eenigen voor zulk een visioen geschikten, aan te duiden, en daaruit zou dan volgen, dat reeds in de laatste jaren der eerste eeuw, volgens velen zelfs ten tijde van Nero, de Zondag boven alle dagen heilig werd geacht. En daar die bizondere heiligheid slechts uit de herinnering aan het feit, waarop hij gebouwd was, kon voortvloeien, zoo zou de realiteit van 's Heeren opstanding uit de dooden eene zeer krachtige historische bevestiging in de Zondagsviering bezitten. Dan evenwel ontstaat de vraag, hoe in zulke omstandigheden er zoo lang en ernstig onder de Christenen kon worden gestreden, of en in hoeverre de joodsche sabbath zijn karakter als goddelijken rustdag moest behouden. Alle bezwaar valt weg, als wij het ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ niet als tijdsbepaling van het ἐν πνεύματι γενέσθαι opvatte, maar met ἐγενόμην verbinden en aldus vertalen: Ik ben in zinsverrukking op den grooten dag der parousie geweest en wat ik in dat visioen van dien dag heb aanschouwd, dat schreef ik op hoog bevel op. Van meer gewicht voor het heerschend gevoelen schijnt Hand. 20 : 7 te zijn, waar bepaald de eerste dag der week voorkomt als de dag, aan de samenkomst der gemeente gewijd, en als men met Volkmar voor het ontstaan der Handelingen het jaar 100 n. C. moet stellen, dan ware zeker het pleit in zijn voordeel beslist. Maar wij mogen gerust aan dat geschrift een veel lateren oorsprong toekennen, en beweren, dat uit Hand. 20 : 7 slechts blijkt, dat, toen dit boek werd geschreven de Zondag als christelijke feestdag reeds was ingevoerd, en de schrijver eenvoudig tot den tijd der apostelen eene instelling laat opklimmen, die, als van lateren datum, juist daarom eene apostolische bevestiging dringend noodig had. Justinus Martyr is de eerste, die meer uitvoerig de christelijke Zondags-

viering vermeldt in zijne eerste Apologie. In 1,67 beschrijft hij haar en geeft de redenen aan, welke de gemeente bewogen den Zondag als godsdienstigen dag te heiligen. Vooreerst is hij de eerste dag, waarop God de duisternis en de stof gescheiden hebbende, de wereld heeft gemaakt; en ten anderen is Jesus op dien dag uit den dood verrezen. En in zijn gesprek met den Jood Trypho zegt hij het volgende: „Verder is het gebod der besnijdenis der jonggeborene zonen een afschaduwing der ware besnijdenis, waardoor wij van dwaling en ongerechtigheid zijn besneden door hem, die op den eersten dag der week uit de dooden is opgestaan, Jesus Christus onzen Heer. Want de eerste dag der week, die, naar het geheel gerekend, de eerste blijft, wordt tevens aan het eind van den kringloop aller dagen de achtste genoemd, maar blijft wat hij is, de eerste." Wij zien hieruit, dat, hoewel de Zondag de opstandingsdag is, Justinus zich toch gedrongen gevoelt om de heiliging van dien dag op andere symbolische gronden te rechtvaardigen, blijkbaar tegenover de rechten van den joodschen sabbath, als onbetwistbaar goddelijke inzetting. Een krachtig bewijs voor den betrekkelijk laten oorsprong der christelijke Zondagsviering ligt in de groote moeite, welke de apostolische vaders zich geven om de viering van den sabbath te verdringen. Het *μὴ Ἰουδαΐζειν* is het wachtwoord der kerkelijke schrijvers in de tweede eeuw. Justinus laat, in de bekende beschrijving (Dial. c. 265) van de Iudaïsten, die hij al en niet in de gemeenschap der Christenen kon doen deelen, zeer duidelijk ons zien, hoe weinig eenheid nog in zijn tijd tusschen de Iudaïsten en Heiden-christenen bestond, en hoe onmogelijk tegenover zijn getuigenis de aanneming van eene, aan beide partijen gemeenschappelijke, tot den tijd der apostelen opklimmende, christelijke Zondagsviering is te achten. Alle Iudaïsten onderhielden den Sabbath als eenigen rustdag. De strengeren verlangden zelfs van de Heiden-christenen, dat zij den Sabbath zouden aannemen, terwijl er omgekeerd onder deze laatsten velen waren, die rondweg aan de Iudaïsten om hunne verkleefdheid aan de wet de hand der gemeenschap weigerden. Worden nu, vraag ik, alle zwarigheden niet gemakkelijk weggeruimd, als wij de kwestie der Zondagsviering beschouwen bij het licht der verklaring, die ik van den Paaschstrijd heb gegeven? Hoe

kon, als reeds uit den apostolischen tijd de gewoonte dagteekende, om op den Zondag de opstanding van Jesus te herdenken, honderd jaren later er aan getwijfeld en zelfs over gestreden worden, of men het mysterie der opstanding op een anderen dan den dag des Heeren mocht vieren? Waar blijft dan Polykrates met zijne wolk van getuigen, die allen als om strijd verklaarden, dat van oudsher de opstanding van Jesus als de voltooiing van het verlossingswerk niet op den Zondag, maar op den 14den Nisan was gevierd, onverschillig op welken dag der week die den 14den inviel? Neen, de Zondag is van afkomst en karakter een heiden-christelijke feestdag, die eerst uit de eerste helft der tweede eeuw dagteekent. De Iudaïsten behielden den Sabbath, en als protest tegen dezen is de Zondag ingevoerd. Door het vergelijk van Clemens waren de heiden-christelijke gemeenten gedwongen geworden de joodsche feesttijden aan te nemen en dus ook den Sabbath als hun rustdag te erkennen. Met het compromis waren zij tot Ἰουδαΐζειν verplicht geworden. Maar de paulinische geest der vrijheid boog noode en slechts tijdelijk onder het gehate juk. Met de zegevierende reactie van dien geest, na den val van Jerusalem onder Hadrianus, brak het tijdstip der verlossing uit de banden des Jodendoms voor het Christendom aan, dat gretig van de gelegenheid gebruik maakte en niet rustte voor en aleer het juk geheel was afgeschud. De eerste daad van zelfstandigheid was de invoering van een eigen rustdag. Het koos daartoe den Zondag, niet op historische gronden, maar om dogmatische redenen. Het Christendom was de nieuwe, volmaakte, eeuwige schepping Gods, waarvan de schepping der stoffelijke wereld de type moest heeten: „De ware Sabbath," zoo redeneerde een Barnabas, „is niet de tegenwoordige, dien de Joden in acht nemen. Voor den waren Sabbath is heiliging in alles onontbeerlijk. Dan eerst zullen wij hem kunnen heiligen, als wij zelven eerst geheiligd zullen zijn. God zegt dan ook: de sabbath dien gij thans onderhoudt is mij niet aangenaam, maar die, welken ik gemaakt heb, de dag namelijk, waarop ik aan alles een einde makende het begin van een achtsten dag zal brengen, d. w. z. het begin eener andere wereld. Daarom brengen wij ook den achtsten dag in blijdschap door, waarop ook Jesus van de dooden is opgestaan." De Zondag treedt

derhalve als nieuwe feestdag in de plaats van den Sabbath. Op dogmatischen grondslag steunt die inzetting, zij is eene vrucht van het mondig geworden Heidenchristendom. En omdat dat Christendom op zijne beurt op het fundament van 's Heeren opstanding was gebouwd, welke het verlossingswerk van Christus en daarmede de nieuwe wereld had bevestigd, daarom werd de achtste dag als christelijke feestdag in het nauwste verband met de opstanding van Christus gebracht en aan hare herdenking gewijd. Men vierde dus den Zondag niet, omdat Jesus op dien dag was opgestaan, maar liet omgekeerd hem op dien dag verrijzen uit het graf, omdat men voor de invoering en handhaving van den Zondag zijne opstanding noodig had. En toen eenmaal de Zondag bestond, als herinnering aan de opstanding, sprak het van zelf, dat de jaarlijksche feestviering naar dien dag werd verplaatst, en Rome, waaraan de kerk den Zondag had te danken, rustte niet, alvorens overal en in alle katholieke gemeenten de eenheid was verkregen, die het terecht als een eisch der christelijke gemeenschap beschouwde.

Doch ook de verhalen der evangeliën omtrent de opstanding van Jesus ontvangen bij onze verklaring van den paaschstrijd eene niet ongewichtige toelichting. Uit die verklaring toch volgt met onweersprekelijke noodwendigheid, dat de opstanding van Jesus geen historisch feit kan zijn geweest, maar in den loop des tijds daartoe allengs is verheven. De opstanding was aanvankelijk een punt van geloof, dat alle Christenen, Iudaïsten en Heiden-christenen, met elkander gemeen hadden. De behoefte om haar tot een werkelijke gebeurtenis te maken, deed zich eerst gevoelen tegelijk met den drang om een eigen christelijken rustdag tegenover den joodschen Sabbath in te voeren. De opstandingsverhalen in onze evangeliën kunnen daarom niet van ouderen datum zijn dan de invoering van den Zondag, en daar deze tot de eerste helft der tweede eeuw reikt, behooren ook die verhalen in dien tijd te worden geplaatst. De oud-christelijke paaschviering, welke op den sterfdag van Jesus tevens zijne opstanding herdacht, wordt bij de ondersteldе realiteit der laatste eenvoudig eene ongerijmdheid. De opstanding des Heeren was voor de Heiden-christelijke wereld van

zoo overwegend belang, dat ware zij werkelijk een onbetwistbaar historisch zichtbaar feit geweest, zij van het eerste uur aan het middenpunt der christelijke gedenkdagen zou zijn geworden, voor welks glans zelfs de doodsdag taande. Terwijl de historische kritiek door het onderzoek der opstandingsverhalen slechts tot de groote onwaarschijnlijkheid der opstandingsrealiteit kan voeren, en als haar hoofdargument het „wonderen zijn onmogelijk" moet bezigen, dat echter in zoo menig christelijk gemoed op tegenstand stuit, vinden wij hier een historische zekerheid, die zelfs voor den wondergeloovige van kracht blijft. En als wij nu, bij het licht door ons verkregen, die verhalen opmerkzaam nagaan, hoe gemakkelijk kunnen wij dan de ontwikkeling van het opstandingsgeloof in eene werkelijke gebeurtenis in hare verschillende stadiën gadeslaan! In het evangelie van Marcus volgens de oudste codices bevindt zich de realiteit der opstanding blijkbaar in hare eerste vormingsperiode. De vrouwen komen bij het graf, vinden den steen van het graf afgewenteld en vernemen van een engel de tijding, dat de Heer is opgestaan. Jesus zelven zien zij niet; alleen wordt zijne verschijning aan de discipelen beloofd, die te dien einde naar Galilea moeten gaan. Maar is het niet opmerkelijk, dat de evangelist zijn kort verhaal besluit met de betuiging, dat „de vrouwen uitgingen en vloden van het graf, dat beving en ontzetting haar had bevangen en zij aan niemand iets zeiden, omdat zij bevreesd waren"? Ligt daarin niet de bedekte erkentenis, dat de opstanding van Jesus als feit van latere dagteekening was en langen tijd als zoodanig onbekend was gebleven? Bij Mattheus is de traditie reeds verder ontwikkeld, ook bij hem komen de vrouwen naar het graf, vinden het ledig en ontvangen van den engel, die haar de opstanding des Heeren aankondigt, hetzelfde bevel als bij Marcus. Doch zij zijn nu niet meer bevreesd, maar gaan met groote blijdschap weg, om zich van haar last te kwijten. Op weg ontmoeten zij Jesus, die haar groet en nog eens het bevel van den engel herhaalt. Daarna zien de discipelen hem in Galilea op den berg waar hij hen bescheiden had. Het geheel heeft hier nog het karakter van eene werkelijke verschijning van den in den hemel opgenomen Jesus, terwijl in het verhaal van de wachters, die zich laten omkoopen om het gerucht te

verspreiden, dat de discipelen 's nachts gekomen waren om het lijk huns meesters te stelen, welk gerucht dan bij de Joden verbreid heet tot op dezen dag, zich voor den onderzoeker eene aanwijzing verschuilt, dat de realiteit dier gebeurtenis in omloop gebracht en bestreden werd in een tijd, toen het niet meer mogelijk was het ware beloop der zaak vast te stellen. In het vierde evangelie is de sage al weder een stap vooruit gegaan en de opstanding tot eene werkelijke gebeurtenis genaderd. Want daar toont Jesus aan zijne discipelen en later nog eens aan Thomas zijne handen en zijne zijde, om hen van de waarheid zijner herleving te overtuigen. Maar het karakter, dat die verschijningen dragen, de wondervolle wijze, waarop Jezus door de geslotene deuren komt en verdwijnt, heffen feitelijk de realiteit zijner opstanding weder op en zijn, met de goddelijke machts-volkomenheid die hij uitspreekt, en de hooge waarde. die hij aan het geloof boven het zien toekent, zoovele weerspiegelingen van de oudere opvatting, welke den Heer rechtstreeks uit den dood tot God liet gaan, en dus het geloof aan zijne opstanding bouwde op het geloof aan zijn persoon en zending. Eerst in het evangelie van Lukas is de realiteit der opstanding een voldongen feit. Bij dezen evangelist is zij vooreerst een feit, dat door Jesus zelven niet alleen aan zijne jongeren was voorspeld, maar ook aan allen verkondigd die hem volgden, zoodat ook de vrouwen daarvan kennis droegen. Bij hem is de opstanding verder een werkelijke herleving van het lichaam, dat Jesus voor zijn dood had omgedragen. Want de Emmausgangers herkennen hem niet, omdat hunne oogen gehouden werden, zonder welke omstandigheid zij hem aanstonds hadden moeten kennen, zooals geschiedde toen aan den avonddisch hunne oogen opengingen. En niet tevreden met aan zijne discipelen zijne handen en voeten te toonen, laat Jesus hun geen twijfel over als hij zegt: „Betast mij en ziet! want een geest heeft geen vleesch en been, gelijk gij ziet, dat ik heb", en als ware dit nog niet genoeg, nam hij een stuk gebakken visch en wat honiggraat en at het voor hunne oogen. Bij hem behoorde de opgewekte Heer nog niet geheel aan den hemel en moest zijne verheerlijking nog worden voltooid, het aardsche heeft, om zoo te zeggen, nog het overwicht. Hij kon niet, zooals bij Johannes, aan zijne discipe-

len den H. Geest schenken, maar moest daarmede wachten totdat hij zijne woning bij den vader zal hebben genomen. Ja, als wij bedenken, hoe diezelfde schrijver in zijn tweede geschrift, het boek der Handelingen, zich blijkbaar gedrongen gevoelt, om het verblijf van den opgewekten Jesus op aarde te verlengen, en tusschen opstanding en hemelvaart eene tijdruimte van 40 dagen stelt; als hij, die zichtbare hemelvaart tot het eigenlijk begin van 's Heeren hemelsche heerschappij verheffende, dus de opstanding tot zijne aardsche verschijning terugbrengt, dan valt het niet moeilijk in dezen evangelist den woordvoerder der romeinsche gemeente te herkennen, welke het eerst het juk der dienstbaarheid aan de wet heeft verbroken, op wier voetspoor tegenover den Sabbath de Zondag is ingevoerd, en die er daarom ook het hoogste belang bij had, de opstanding van Jesus, welke den Zondag als christelijken rustdag moest rechtvaardigen, tot een historisch feit te verheffen, en als zoodanig tegen elken twijfel te vrijwaren. Hangen zoo de verhalen van 's Heeren opstanding ten nauwste samen met de invoering van den Zondag in de eerste helft der tweede eeuw, dan mogen wij die verhalen beschouwen als een der laatste belangrijke toevoegsels, welke de evangelische traditie heeft ontvangen.

Voor hen, die daartegen bezwaar hebben, zal het niet ondienstig zijn in korte trekken aan te toonen, dat het karakter van een later toevoegsel inderdaad nog in de opstandingsberichten onzer evangeliën is te herkennen. Men neme b. v. het 4[de] evangelie. Baur heeft, zooals de lezer weet, beweerd, dat dit evangelie ten aanzien van den paaschstrijd het standpunt van Rome vertegenwoordigt, om den nadruk, waarmede het den 14[den] Nisan als den sterfdag van Jesus handhaaft, en de bedenking, dat alsdan Polykrates zich op den schrijver van dat evangelie ten onrechte als getuige voor den ouderdom der oostersche feestgewoonte zou hebben beroepen, weegt voor dien geleerde niet zwaar genoeg om zijne opvatting te wijzigen. Van ons standpunt daarentegen is datzelfde evangelie het overtuigend bewijs, dat de schrijver de heiden-christelijke zienswijze, die den 14[den] Nisan als dood- en opstandingsfeest tegelijk vierde, was toegedaan, en in alle opzichten dus de denkbeelden vertegenwoordigt, die zich het langst in Azië hebben weten te handhaven. De opneming van 's Heeren opstanding ten derden

dage onder de bestanddeelen zijner levensgeschiedenis toont, dat de schrijver leefde in een tijd, toen reeds de Zondag ingevoerd en de behoefte geboren was om de opstanding als historisch feit boven redelijken twijfel te verheffen. Maar aan den anderen kant bekleedt de zichtbare opstanding van Jesus zulk een ondergeschikte plaats en is, vergeleken met den ganschen inhoud van het geschrift, zoozeer van waarde en beteekenis ontbloot, dat wij dit verschijnsel alleen kunnen verklaren, wanneer men onze opvatting van den paaschstrijd omhelst. Het gansche evangelie ademt de richting. waaraan Azië zoolang is getrouw gebleven. Daar is, blijkens het kruiswoord „Het is volbracht", dat alleen Johannes heeft, het verlossingswerk voltooid en de dood van Jesus het begin zijner verheerlijking. Dat Jesus niet in den dood blijft maar bij God wordt verhoogd, spreekt voor den evangelist van zelf; het volgt noodwendig uit zijne goddelijke persoonlijkheid, krachtens welke hij het leven in zich zelf heeft, gelijk hij de macht bezit om het leven af te leggen en aan te nemen. Hij is per se de opstanding en het leven omdat hij het vleeschgeworden woord is. In de gansche afscheidsrede, waar toch een verwijzing naar zijne lichamelijke verrijzing uit het graf zoo gepast mocht heeten, is geen spoor van zulk een opstanding te ontdekken. En wie, die het zoogenaamd hoogepriesterlijk gebed nagaat, kan loochenen, dat Jesus daar tot zijn vader spreekt in de diepe bewustheid, dat zijn sterven voor de wereld een rechtstreeksch heengaan tot den Vader is, en hij er niet aan denkt, dat hij nog in de gelegenheid zal zijn na zijn dood in persoon en lichamelijk met zijne jongeren te verkeeren? Ja, het geloof in zijne verheerlijking bij God zonder tusschenkomst eener lichamelijke opstanding, is bij den evangelist zoozeer met het geloof in 's Heeren persoon gegeven, dat voor de voortreffelijkste leerlingen de lichamelijke opstanding overbodig is, en de verrezen meester zich haast om de behoefte daaraan bij zijne jongeren af te keuren en te betuigen: „Zalig zij die gelooven en niet zien." Slechts eenmaal vinden wij in het evangelie eene rechtstreeksche zinspeling op de lichamelijke opstanding, t. w. in het bekende woord aan de Joden: „Breek dezen tempel af, in drie dagen zal ik hem oprichten." Maar daar is die zinspeling een interpretatie van den schrijver, die Jesus die woorden laat bezigen van den tempel zijns lichaams. Met deze gegevens is

het betrekkelijk gemakkelijk den tijd van oorsprong van het evangelie te bepalen. Het vertegenwoordigt den overgang, die eerst na den paaschstrijd is voltooid. De scheiding tusschen Jodendom en Christendom is een voldongen feit, de Zondag heeft de plaats des Sabbaths ingenomen. Maar toch zijn dood en opstanding in de bewustheid des schrijvers nog niet geheel in twee afzonderlijke historische feiten van elkander gescheiden. De 14de Nisan is hem nog altijd de dag, waarop het verlossingswerk is volbracht. Die dag is voor hem de ware paaschdag, en daar wij nu weten, dat te Rome de invoering van den Zondag onmiddellijk door de verplaatsing van het jaarlijks terugkeerende christelijk paaschfeest naar dien dag is gevolgd, zoo kan het 4de evangelie slechts in Azië zijn ontstaan, waar die verplaatsing eerst veel later haar beslag heeft verkregen, zoodat zelfs nog in het jaar 190 Polykrates met drift kon ijveren voor het behoud van een feestdag, die inderdaad door het gezag van Johannes gesteund, nog eene schemering had behouden zijner oude heerlijkheid, toen hij ten gevolge van het vergelijk van Clemens als het heiden-christelijk paaschfeest de groote feestdag was.

Maar ook in de overige evangeliën kunnen wij met eenige opmerkzaamheid nog de sporen vinden, dat de realiteit van 's Heeren opstanding eerst later tot een bestanddeel zijner geschiedenis is gemaakt. Wij hebben namelijk in het evangelie van Mattheus een verhaal, dat ons doet zien, hoe in waarheid de opstanding van Jesus in de oudste traditie geen feit, maar een punt van geloof was, voortvloeiende uit de erkentenis zijner Messiaswaardigheid. Ik bedoel de verheerlijking van Jesus op den berg. Wie dat verhaal zorgvuldig bestudeert moet tot het inzicht komen, dat het ons de wijze teekent, waarop de drie groote apostelen ten gevolge dier gebeurtenis tot de overtuiging zijn gekomen, dat hun Meester werkelijk de aan hunne vaderen beloofde Messias was. Dat deze de ware opvatting is, blijkt uit hetgeen wij (H. 17 : 10 vv.) lezen, waar de drie leerlingen, — want het volgende bewijst dat van hen de vraag komt —, Jesus vragen, waarom de Schriftgeleerden dan zeggen, dat eerst Elia komen moet. De vorm dezer vraag: Waarom zeggen *dan* enz., toont, dat er spraak is van de Messiaswaardigheid van Jesus, in zoover als deze niet beantwoordde aan hetgeen de

Schriftgeleerden daaromtrent hadden vastgesteld. Voor den Messias toch moest Elia uitgaan. Elia was nog niet gekomen. Hoe is dit te rijmen met de openbaring, zoo even ons te beurt gevallen? dit is de gang der redeneering, welke de vraag der jongeren onderstelt. Want dat in Johannes den Dooper Elia reeds verschenen was, was voor hen verborgen, en moest hun door den Meester worden voorgesteld. Eerst met de verheerlijking op den berg brak dus voor hen het oogenblik aan, dat zij in hun meester den Christus herkenden. De omstandigheid, dat hun die openbaring geschiedt kort voordat Jezus den tocht naar Jeruzalem onderneemt, en zij blijkens vs. 22 de inleiding vormt tot de aankondiging van zijn lijden, stelt, dunkt mij, het doel in het licht, dat met de verheerlijking op den berg van hoogerhand werd beoogd. Immers, dat lijden was een zware proef, waarop het geloof der jongeren zou worden gesteld. Het kon, als in strijd met al hunne verwachtingen van den Messias, hen lichtelijk van hunnen Meester afvallig maken, en hun geloof in hem in aanstoot en ergernis verkeeren. Door de verheerlijking op den berg echter waren zij tegen dat dreigend gevaar gewapend, toegerust als zij waren met eene goddelijke openbaring, die tegen alle twijfelingen en bedenkingen kon opwegen. En wat eindelijk het schijnbaar vreemd verbod van Jesus betreft, om van dit gezicht aan iemand iets te zeggen totdat de Zoon des menschen uit de dooden was opgestaan, wat is dit anders, dan de in een verbod van Jesus ingekleede historische waarheid, dat de discipelen na den dood van Jesus met de aankondiging van hem als den Christus zijn uitgegaan? De drie voorname apostelen, die later de grondslagen der christelijke kerk hebben gelegd, worden hier, om zoo te zeggen, tot het apostelambt gewijd. Wat zij reeds in hun hart gevoelden en Petrus met zoovele woorden had uitgesproken, toen hij gezegd had: Gij zijt de Christus, de zoon des levenden Gods, het werd hun hier op onweersprekelijke en onvergetelijke wijze door God zelven bevestigd. Voor eenige oogenblikken werd hun vergund den Meester in den vollen glans zijner bovennatuurlijke heerlijkheid te zien, die hem na zijn dood bij den Vader wachtte. Na dit gezicht hadden zij niets meer noodig om onwankelbaar te blijven in hun geloof, allerminst moest voor hen de opstanding huns Meesters door lichamelijke verschijningen

van den opgewekte worden gestaafd, die immers als de geliefde Zoon van God en de ware Messias voor het geweld van dood en graf niet kon bezwijken. Bij hen steunde het geloof in Christus niet meer op zijne lichamelijke opstanding, maar de overtuiging: hij is opgestaan, vloeide voort uit hun geloof: Hij is de Christus. Welnu, juist het feit, dat in de oud-judaïstische traditie, die de kern van ons tegenwoordig Mattheus-evangelie is, het geloof in Jesus als den Christus vóór diens dood in de verheerlijking op den berg voor de hoofden van het Judaïsme werd bekrachtigd en bezegeld, is een bewijs, dat de oudste traditie de opstandingsverhalen niet heeft gekend. De eerste Christenen geloofden, dat Jezus uit de dooden was opgewekt, omdat zij in zijne Messiaswaardigheid geloofden, en deze laatste was den voornaamsten apostelen nog vóór den dood des Heeren geopenbaard en door goddelijke bevestiging onwrikbaar vast in hunne ziel gegrift. En nu legge men eens naast het verhaal van Mattheus dat van Lukas (H. 9 : 28 vv.) en men zal aanstonds zien, hoe het bij dezen is verwaterd en verzwakt. De verandering, die Jesus ondergaat, is opmerkelijk gewijzigd, het voorkomen zijns aangezichts is anders en zijn kleeding wordt wit en stralend. Mozes en Elia komen en spreken met Jesus, maar over zijn uitgang, dien hij zou volbrengen te Jerusalem. De gansche zaak loopt geheel buiten de drie apostelen om, zij zijn met slaap bezwaard en worden eerst op het laatste oogenblik wakker. Eerst als Mozes en Elia van Jesus scheiden, komt Petrus op den inval om drie hutten te bouwen, en de evangelist voegt er bij, dat Petrus niet wist wat hij zeide. Terwijl bij Mattheus de jongeren als zij de stem hooren uit de wolk, op hun aangezicht vallen en zeer bevreesd worden, zijn zij bij Lukas alleen bevreesd als zij de wolk ingaan, als gold die vrees enkel het vreemdsoortig verschijnsel der overschaduwing. En waar bij Mattheus het uitdrukkelijk verbod van Jesus volgt om vóór zijn opwekking uit de dooden aan iemand van dit gezicht iets te zeggen, is bij Lukas van zulk een verbod niets te vinden; bij hem zwijgen de discipelen uit eigen beweging en verhalen in die dagen aan niemand iets van hetgeen zij hadden gezien. De verklaring dezer bevreemdende omwerking der oude traditie geeft ons de evangelist in zijne opstandingsverhalen. Hij, de voorvechter der romeinsch-katholieke evangeliebeschouwing

dacht anders over de beteekenis van 's Heeren lichamelijke verrijzing uit het graf. Voor hem was die verrijzing een onmisbaar bestanddeel van 's Heeren werk op aarde. Hij keert de vorige verhouding stoutweg om en laat het geloof der discipelen uit de opstanding, in plaats van deze uit het eerste ontstaan. Zoo weinig zijn de jongeren zonder de realiteit der opstanding in staat hun ambt als apostelen te aanvaarden, dat het bericht der vrouwen, de Heer is opgestaan, bij hen geen geloof vindt, maar hun ijdel geklap dunkt, en zelfs Petrus, de gevierde apostel van Rome, het niet verder kan brengen dan verwondering over hetgeen er geschied was, nadat hij een bezoek aan het graf gebracht en bukkende daarin alleen de doeken gevonden had. Eerst door den opgewekten Jesus wordt hun verstand geopend om de Schriften te verstaan, en worden zij voor hunne bediening gewijd. Welnu, mogen wij in verband met ons onderzoek naar den paaschstrijd dan niet beweren, dat de opstandingsverhalen werkelijk van lateren oorsprong zijn, dat zij aan de levensgeschiedenis van Jesus in de evangelische traditie zijn toegevoegd, en die toevoeging een grootere onwerking van het bestaande heeft veroorzaakt, al naar gelang de bewerkers meer of minder zich beijverden om de realiteit der opstanding wegens kerkelijk dogmatische redenen op den voorgrond te plaatsen?

Daar zijn nog meer sporen in onze evangeliën te vinden voor den betrekkelijk laten oorsprong der opstandingsverhalen. De evangelisten geven zoo goed als rondweg te kennen, dat geen der aanhangers van den Nazarener op zijne verrijzenis uit het graf heeft gerekend. Bij Marcus en Lukas gaan de vrouwen grafwaarts om het lijk te balsemen, hetgeen elke gedachte aan eene lichamelijke opstanding van den begravene uitsluit. De vierde evangelist verklaart met zoovele woorden, dat de discipelen nog niet de Schrift wisten, dat hij uit de dooden moest opstaan, hetgeen in den geest van het evangelie zelf slechts kan beteekenen, dat hoewel de verheerlijking van hun Meester bij God bij de jongeren vaststond, zij zich niet hadden voorgesteld, dat een zichtbare verrijzing uit het graf daaraan zou voorafgaan. En Lukas laat, gelijk wij zooeven aantoonden, door de discipelen een lichamelijke opstanding van Jesus zoover wegwerpen, dat eerst de verschijning van den opgewekten Meester zelven in staat is hun ongeloof weg te nemen en de hardheid van hun hart te

breken. Hoe is nu, vragen wij, daarmede te rijmen de telkens in de evangeliën herhaalde verklaring van Jesus, dat hij te Jerusalem zou lijden, sterven en ten derden dage uit de dooden opstaan? Kunnen wij aannemen, dat de discipelen die aankondiging gedachteloos hebben vergeten, zoo geheel vergeten, dat niet eenmaal het bericht: de Heer is opgestaan, bij machte was haar in hunne gedachten terug te roepen? Of is soms die herhaalde verklaring van Jesus later in de traditie ingelascht? Veel aannemelijker komt mij de onderstelling voor, dat de jongeren haar niet hebben vergeten, maar in eene andere beteekenis opgevat, en wel in de daareven door mij vermelde, namelijk van een rechtstreeks gaan uit het graf tot God, zonder tusschenkomst eener zichtbare lichamelijke opstanding. Doch juist dit misverstand vindt zijne natuurlijke verklaring in den lateren oorsprong der opstandingsverhalen. Hiermede hangt samen de ijverige bemoeiing van den verrezen Jesus, om aan zijn vrienden het schriftmatige zijner opstanding aan te toonen. Zoo gepast toch als zulk een betoog mocht heeten, zoo lang het geloof aan zijn opstaan uit de dooden eene vrucht was van het geloof in zijne Messiaswaardigheid, en het beroep op de Schrift dus diende om den twijfel weg te nemen, dien de kruisdood van den Christus schier onvermijdelijk deed ontstaan, zoo overbodig werd datzelfde betoog tegenover het onloochenbaar feit der lichamelijke opstanding zelve. Krachtiger bevestiging van 's Heeren waardigheid en zending dan dit lichamelijk verrijzen was toch wel niet denkbaar, en het was genoeg, dat dit wonderbaar feit de noodige openbaarheid verkreeg, om elke redeneering aan de Schrift ontleend doelloos te maken, te meer daar de weg van redeneering en Schriftverklaring uit den aard der zaak even omslachtig als onvoldoende bleef. Blijkbaar beoogt Jezus met dit onderricht zijne apostelen den weg aan te wijzen, dien zij bij de prediking zijner opstanding moesten volgen, en hebben wij hier weder de inkleeding van het historisch feit, dat de apostelen die opstanding in hunne prediking hebben gebouwd op de Schrift, die voor de opwekking van den Christus uit de dooden getuigde, en niet op de opstanding als werkelijke gebeurtenis. M. a. w. voor het apostolisch geloof was het opstaan van Jesus uit de dooden een postulaat van het geloof in zijn persoon, en kwam als zoodanig in de oudste

christelijke traditie voor. Deze opmerking wordt dubbel belangrijk, als wij haar in verband brengen met de vreemde geheimzinnigheid, waarin de opgewekte Jesus zich hult. Als bevestiging zijner zending had toch zeker zijne opstanding voor de gansche wereld het hoogste belang, en wij kunnen met het oog daarop niet inzien waarom hij, die in het openbaar was gestorven, en daarmede zulk een gevoeligen schok aan het geloof in hem had toegebracht, niet evenzeer in het openbaar dien schok herstelde en door openbare verschijningen het gansche volk van zijn herleving overtuigde. Wie het doel wil moet ook de middelen willen, en niemand zal ontkennen, dat voor *het* doel, dat hier moest bereikt worden, geen beter middel was te vinden, dan de duizenden te Jerusalem op dezelfde wijze als de discipelen van de realiteit der opstanding te verzekeren. Gevaar was aan dat middel voor Jesus niet verbonden. Hij kon als overwinnaar des doods niet ten tweeden male worden gekruisigd. Maar onloochenbaar groot was het voordeel, voor de Joden aan zulk eene welgegronde zekerheid, dat Jesus de Messias was, verknocht. En toch denkt Jesus er niet aan, zich in het openbaar te vertoonen. Zelfs aan zijne vrienden verschijnt hij slechts nu en dan, zoo dikwijls als noodig is om elken twijfel bij hen weg te nemen. Het gevolg is, dat de apostelen later den omweg der Schriftuitlegging moesten volgen om 's Heeren opstanding geloofwaardig te maken, terwijl de joodsche overheid van hare zijde in de gelegenheid was de wachters om te koopen en het gerucht in de wereld te brengen, dat de discipelen het lijk van Jesus hadden gestolen, wat, door talloos velen geloofd, de apostelen nog meer belemmerde, ofschoon een paar verschijningen in het openbaar te Jerusalem aan dat gerucht voor altijd den bodem zouden hebben ingeslagen. Of de realiteit der opstanding behoorde tot het werk des Heeren, maar dan had de gansche wereld recht daarvan te worden overtuigd, en had die goddelijke bekrachtiging zijner zending niet in 't verborgen en als in een hoek kunnen plaats vinden. Of het is met die realiteit anders gesteld, en is zij in den vorm, waarin wij haar kennen, een produkt van lateren tijd, die zich deze uitbreiding der historische traditie heeft veroorloofd.

Maar ook de teekenen, die volgens de Synoptische evangeliën bij den dood van Jesus zijn geschied, pleiten voor mijne

stelling. Dat die teekenen van alle historische waarschijnlijkheid zijn verstoken, behoeft na de kritiek van Strauss geen verder betoog. Zij zijn echter blijkbaar niet van judaïstischen, maar van paulinischen oorsprong, getuige de romeinsche hoofdman, die door het gebeurde tot de belijdenis wordt gevoerd, dat Jesus waarlijk Gods Zoon was. De symbolische beteekenis dier verschijnselen ligt voor de hand. Het scheuren van het tempelvoorhangsel en de opwekking van dooden zijn eene uitwerking van het johanneïsch: Het is volbracht! en beschrijven de zegenrijke gevolgen, die het volbrachte verlossingswerk voor de wereld zou hebben. Maar daaruit zien wij, dat de opneming dier sagen in de geschreven traditie dagteekent uit den tijd, toen de opstanding van Jesus, die voor de heiden-christelijke wereld het zwaartepunt van het verlossingswerk was, nog onafscheidelijk met zijn dood was verbonden. Hoeveel hooger stond de romeinsche Centurio, die geene lichamelijke opstanding noodig had om in Jesus den godszoon te erkennen, dan de jongeren, aan wie de opgewekte Jesus hun ongeloof moest verwijten! Is echter die hoofdman de vertegenwoordiger der heidenwereld, dan moet er een tijd geweest zijn, waarin die wereld ook zonder zichtbare opstanding van Jesus tot het geloof in hem kon komen en die lichamelijke opstanding nog geen deel uitmaakte van de evangelieprediking.

Maar ook de paaschstrijd heeft op de evangelische geschiedbeschrijving invloed geoefend en wijziging van de bestaande schriftelijke overlevering teweeggebracht. Zoo vinden wij b. v. bij Mattheus, dat de ontslapene heiligen, die bij den dood van Jesus opstonden en uit de groeve gingen (Matth. 27 : 52 vgl.), eerst na 's Heeren opstanding de heilige stad zijn binnengegaan en aan velen verschenen. Nu is het wel vreemd, dat die opgewekte heiligen nagenoeg drie dagen aan hunne groeven zijn gebonden geweest, en onwillekeurig rijst de vraag op, waarom zij dat onaangenaam oponthoud zich moesten getroosten. Het antwoord kan slechts zijn, dat zij hunne opwekking alleen aan de macht van Christus konden te danken hebben, en dus niet vóór Hem het graf mochten verlaten. Voor de Christenen was Jesus de overwinnaar des doods, de eersteling van hen die uit de dooden waren opgewekt. Zoo lang nu de opstanding van Jesus onmiddellijk in de voorstelling der geloovigen met zijn

dood was verbonden, bestond er tegen den oorspronkelijken vorm der sage bij Mattheus geenerlei bezwaar. Doch toen die opstanding tot een zinnelijk waarneembare gebeurtenis werd verheven, en tusschen haar en den dood ruim twee dagen gesteld, gedurende welke Jesus in het graf had gelegen, geraakte de sage in tegenspraak met de overtuiging, dat zulk een opwekking van dooden alleen van den verheerlijkten Jesus kon uitgaan, en maakte zij inbreuk op zijn titel van eersteling der opgestanen uit het graf. Uit die omstandigheid hebben wij de invoeging der woorden: „na zijn opstanding" te verklaren, waardoor de verschijning van heiligen aan de verrijzenis van Jesus weder ondergeschikt wordt gemaakt, al is 't ook op een zoo onhandige wijze dat daardoor de gansche zaak in eene onzinnigheid wordt veranderd.

Ook het 21[e] hoofdstuk van het 4[e] evangelie komt mij voor, met den paaschstrijd in verband te staan. Dat dit hoofdstuk een aanhangsel is, dat eerst later aan het evangelie is toegevoegd, wordt door niemand betwist. Het staat dan ook met zoovele woorden in vs. 24 te lezen, en daar in datzelfde vers toch ook met ὁ γράψας de discipel, dien de Heer liefhad, als de schrijver wordt aangeduid, zoo zijn velen met Meijer van oordeel, dat de evangelist zelf dit supplement op zijn evangelie heeft vervaardigd, en dat de persoon, aan wien de grijsaard dit dokument ter hand had gesteld, zich gehaast heeft om het bij het evangelie in te lasschen, met bijvoeging van een verklaring, die de echtheid van het nieuwe stuk moest staven. Als aanleidende oorzaak tot deze aanvulling van het evangelie beschouwt Meijer de verkeerde uitlegging, welke algemeen gegeven werd aan de woorden van Jesus: „Indien ik wil dat hij (t. w. de discipel dien de Heer liefhad) blijft totdat ik kom, wat gaat u dat aan?" waaruit men afleidde, dat deze discipel niet zou sterven. De grijze Johannes wilde die verkeerde uitlegging tegengaan en meende zulks het best te kunnen doen, door een eenvoudig verhaal van de omstandigheden, waaronder dat woord door Jesus was gesproken, en van de woorden zelve die de Heer had gebruikt. Deze omschrijving van het doel des supplements onderstelt, dat de evangelist de algemeene opvatting van dat woord des Meesters niet deelde, en daaruit niet mocht worden afgeleid, dat hij, Johannes, niet sterven zou.

Jezus toch had onderstellender wijze gesproken; het „indien ik wil", gaf duidelijk te kennen, dat sterven zoowel als niet sterven den man dien deze uitspraak gold kon zijn toegedacht. De vraag is echter, of daarmede de vervaardiging van het aanhangsel zelf genoegzaam is gerechtvaardigd. Ontegenzeggelijk was zoolang Johannes leefde de zoogenaamde verkeerde opvatting moeilijk weg te nemen, daar niemand, ook Johannes zelf niet, het bewijs vermocht te leveren, dat de broederen dwaalden. De dood alleen kon beslissen, wie het woord van Jezus wel, en wie het niet had begrepen, en zoo de beslissing ten nadeele van het algemeen verspreid gerucht uitviel, dan was daarmede het laatste van zelf te niet gedaan en de zekerheid verkregen, dat zij, van wie het het eerst was uitgegaan, niet goed hadden gehoord. De opmerking, die bij de lezing van H. 21 zich aan ons opdringt, dat niet alleen de discipel, dien de Heer liefhad, maar evenzeer, zoo niet meer nog, Simon Petrus de hoofdpersoon is in het verhaal, heeft velen op de gedachte gebracht om dien apostel in zijn rang van hoofdpersoon te handhaven, en zijne herstelling in het apostelambt, dat hij door de verloochening des Meesters geacht kon worden te hebben verbeurd, voor de strekking van het geheel te verklaren. De driemaal herhaalde vraag: Hebt gij mij lief? de droefheid van Petrus toen voor de derde maal die vraag hem in de ooren klonk, en het driemaal op het antwoord volgend bevel: Hoed mijne schapen! schijnen inderdaad voor die opvatting te pleiten. Toch verliest zij bij ernstig nadenken dat karakter van waarschijnlijkheid. Vooreerst komt het ons vreemd voor, dat Jezus met die herstelling van zijn apostel in het apostelambt zoolang heeft gewacht. Ook vinden wij den vorm der herstelling niet zeer kiesch. Jezus wist, dat Petrus hem liefhad en zijne verloochening buiten zijn hart was omgegaan, dat geheel en onverdeeld den Meester toebehoorde. Hem tot driemalen toe aan zijne verloochening te herinneren was derhalve eene soort van strafoefening, die voor Jezus onnoodig en voor Petrus grievend was, ook omdat zij plaats vond ten aanhooren zijner vrienden, die hem zeker niet in liefde voor en getrouwheid aan den Heer overtroffen, en van wie het te bezien was, of zij wel voor verloochening van Jezus zouden zijn bewaard gebleven, als zij evenals Simon hun Meester na zijne gevangenneming tot in

de voorzaal des Hoogepriesters waren gevolgd. Maar elke gedachte aan eene herstelling van Petrus in het apostelambt moet verdwijnen, als wij, H. 20 opslaande, het verslag lezen van 't geen op den dag der opstanding zelve des avonds was geschied. Toen toch was de verrezene in den kring zijner jongeren verschenen, toen had hij tot hen gezegd: „Vrede zij ulieden. Gelijkerwijs de vader mij heeft gezonden, zoo zend ik ook u", en bij die woorden op hen blazende er bijgevoegd: „Ontvangt heiligen geest, enz." m. a. w. toen had hij hen plechtig tot het apostelambt gewijd. Ook Petrus was onder de gewijden, en zoo hij dus eene voor die wijding voorafgaande herstelling in zijne eer had noodig gehad, dan zou het toen het oogenblik geweest zijn om hem die te schenken. Eerst geruimen tijd later hem gegeven, was zij terecht mosterd na den maaltijd. Zijn dus deze pogingen om doel en strekking van het aanhangsel duidelijk te maken niet zeer gelukkig geslaagd, des te eer hebben wij recht een poging te wagen tot opsporing eener meer bevredigende verklaring. In de eerste plaats stellen wij op grond van vs. 24, dat de inhoud van het aanhangsel van groot belang moet zijn geweest voor de Christenen, in wier kring het evangelie was ontstaan en verspreid d. i. voor de geloovigen in Azië. De plechtige verzekering dat het afkomstig was van den gevierden schrijver van het evangelie, die het zelf had vervaardigd, moest blijkbaar de authentie boven allen twijfel verhoffen, en brengen wij daarmede in verband de schijnbaar overbodige verklaring van een derde: „wij weten dat zijn getuigenis waarachtig is", dan ligt de gevolgtrekking voor de hand, dat de inhoud van het aanhangsel voor de Christenen in Azië juist niet aangenaam en gewenscht was. Ten anderen merken wij op, dat de beide hoofdpersonen, die in het stuk optreden, Petrus en de discipel die de Heer liefhad, zijn: de eerste het hoofd der westersche kerk, dien Rome als haar stichter vereerde, de ander de gevierde leidsman der oostersche kerk, dezelfde, op wiens gezag Polykrates zich beriep, en door dezen met dezelfde woorden was beschreven, als *ὁ ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ ϛῆθος τοῦ κυρίου.* Doch eindelijk treft ons bij een nader onderzoek de gewrongen wijze, waarop in het aanhangsel de uitspraak van Jesus met betrekking tot Johannes aan 's Heeren gesprek met Petrus wordt vastgeknoopt, waardoor het vermoe-

den ontstaat, dat beide bestanddeelen oorspronkelijk niet bij elkander hebben behoord, maar door den schrijver op eigen gezag tot het verhaal van één en hetzelfde voorval zijn verbonden. Na de aankondiging van den dood, waarmede Petrus eens God zou verheerlijken, zegt Jesus tot den apostel: Volg mij, waaruit wij volgens de commentatoren moeten afleiden, dat Jesus onder het spreken zich in beweging had gesteld. Het volgen (ἀκολουθεῖν) is hier in letterlijken zin gebezigd. Petrus gehoorzaamde het bevel en stelt zich mede in beweging; de discipel, dien de Heer liefhad, volgt dat voorbeeld, en gaat op zijn beurt den apostel achterna. Dat deze zich omkeerende en dit ziende aan Jesus vraagt: Maar wat zal deze? bewijst verder, dat het volgen hier werkelijk een lichamelijk volgen is. Want dat Johannes in hoogeren geestelijken zin een volger des Heeren moest zijn, zoo goed als hij zelf, kon voor Simon onmogelijk verborgen, of zelfs twijfelachtig wezen. Nu volgt echter het bekende woord omtrent Johannes, dat de voorafgaande natuurlijke opvatting weder omstoot, daar wij toch niet kunnen onderstellen, dat het blijven hier beteekent een blijven op de oevers van het meer van Tiberias, waar de discipel zich op dat oogenblik bevond. Want dan zouden wij als inhoud van 's Heeren θέλειν eene ongerijmdheid moeten aannemen. Neen, het blijven (μένειν) is hier in overdrachtelijken zin een in het leven blijven tot aan de parousie. Dan echter kunnen wij weder het verband tusschen dat blijven en het lichamelijk volgen, waarmede beide jongeren juist bezig zijn, niet vatten en zien wij ons gedwongen onder het ἀκολουθεῖν een figuurlijk volgen van den Heer op den weg van lijden en dood te verstaan, gelijk het σὺ ἀκολούθει μοι ten overvloede bewijst, dat, tegenover het μένειν gebruikt, geene andere verklaring toelaat. Hoe zullen wij nu anders dit bezwaar wegnemen, dan door de onderstelling, dat de schrijver die beide voorvallen tot één samenhangend verhaal willende verwerken, den overgang van het een tot het ander op de in zijn oogen meest geschikte wijze heeft gemaakt, en daarvoor geen ander middel heeft weten te bedenken, dan het dubbelzinnig gebruik van het ἀκολουθεῖν, dat door Jesus in figuurlijken zin bedoeld, maar door Petrus in letterlijke beteekenis verstaan, de gelegenheid bood om aan het woord des Heeren met betrekking tot Johannes eene plaats te verschaffen.

Thans gaan wij tot een nauwkeurig onderzoek der feiten zelven over, en bepalen ons eerst tot het gebeurde met Petrus. Onze eerste vraag is natuurlijk deze. Wat beteekent de driemaal herhaalde vraag van Jesus, of Petrus hem lief had. De gewone interpretatie van eene herstelling in het apostelambt is ons boven gebleken onhoudbaar te zijn, en daarom schiet er niets over dan de reden voor de herhaalde vraag in het antwoord des Heeren op 's apostels: „Ja, Heer, gij weet dat ik u liefheb" te zoeken, en met de katholieke schriftuitlegging ons te vereenigen, die daarin een aanwijzing van het primaat van Petrus ontdekt. De bedenking, dat het weiden van 's Heeren lammeren en schapen, als kenmerk van het apostelambt, aan al de apostelen toekwam, vervalt voor de historische waarheid, dat van de eerste dagen aan door de Christenen zelven onder de apostelen een verschil van rang en waardigheid is erkend. Reeds Paulus sprak van zuilenapostelen en apostelen bij uitnemendheid, en voor den kenner der oude kerkgeschiedenis behoeft het geen betoog, hoe tegelijk met het ontstaan der katholieke kerk de verheffing van Petrus tot het hoofd der apostelschaar zich vertoont, en met name de romeinsche gemeente, en onder haar invloed de geheele westersche kerk, hem als zoodanig erkent. Vatten wij het weiden der lammeren aldus op, dan wordt de driemaal herhaalde vraag alleszins gepast. Het was toch een gewichtige roeping, die de Heer aan zijn apostel opdroeg. Eer hij hem aan de spits zijner kudde kon plaatsen, moest hij zich overtuigen, dat de uitverkorene die onderscheiding waardig was. Om aldus boven zijne mede-apostelen te worden vereerd, moest hij boven hen in waarachtige trouwe liefde aan den Meester uitblinken, vandaar het *πλέον τούτων* dat het eerste: Hebt gij mij lief? vergezelt. Zoo onkiesch en grievend als het drievoudig *ἀγαπᾷς με*; ons toescheen, als herinnering aan de drievoudige verloochening des Heeren in de voorzaal van Kajaphas, zoo plechtig, indrukwekkend en onvergetelijk was het, met het oog op de zwaarwichtige taak, die aan Petrus werd opgelegd. Het is alsof de Heer, denkende aan het driftig en voorbarig karakter van zijn vriend aan eene enkele verklaring niet genoeg heeft, alsof hij hem wil te kennen geven: bedenk u wel eer gij de plaats aanvaardt, die ik u bied. Eerst toen hij aan de droefheid van Petrus had ge-

zien, dat deze diep van het belang der vraag was doordrongen, was hij tevreden en kwam voor de derde en laatste maal het: *βόσκε τὰ πρόβατά μου* van zijne lippen.

Doch wat beteekent nu vs. 18? Bij den eersten opslag kan die vraag vreemd schijnen, daar de schrijver zelf haar heeft beantwoord door de toelichting, dat Jesus met zijn: Voorwaar, voorwaar zeg ik u, enz. aan Petrus voorspeld heeft, door welken dood hij God zou verheerlijken. Voor de tijdgenooten des schrijvers was die toelichting alleszins voldoende, daar zij wisten hoe Petrus was gestorven. Met ons is het anders gelegen; wij weten dit niet en vragen daarom, op welken dood wordt hier gezinspeeld? De uitleggers zijn het met den schrijver hierin eens, dat noodwendig door Jesus een geweldadige of marteldood bedoeld moet zijn, daar alleen zulk een dood kan gezegd worden God te verheerlijken. Sommigen gaan verder en meenen in de woorden van Jesus den kruisdood te zien voorspeld, welke Petrus volgens de oude kerkelijke overlevering heeft ondergaan. Het uitstrekken der handen, zeggen zij, zinspeelt op de gewoonte om de handen der veroordeelden aan het kruis met nagels vast te hechten, het omgord worden door een ander ziet blijkbaar op de koorden, die den lijder aan het hout snoerden, of op het stuk doek, waarmede men zijne schaamte bedekte, terwijl het brengen „waarheen gij niet wilt" ontegenzeggelijk op het gaan naar de strafplaats doelt. Dan gebruikt Jesus evenwel eene omgekeerde klimax; het gaan naar de strafplaats moest aan de kruisiging voorafgaan, terwijl ook de zinspelingen op deze doodstraf zelve van gezochtheid niet zijn vrij te pleiten. Doch ook zij die, voorzichtiger, enkel eene algemeene zinspeling op een marteldood vinden, ontsnappen daardoor niet aan alle bezwaren. Om waarlijk eene verheerlijking van God te heeten, dient de apostolische marteldood toch wel in de eerste plaats eene vrijwillige opoffering te zijn, ten minste een dood, waartegen het gemoed des lijders zich niet verzet, maar die het gaarne ter wille van den Heer zich getroost. Hoe rijmt echter met dat karakter van den marteldood de betuiging van Jesus, dat Petrus gebracht zou worden naar eene plaats, waar hij niet wilde zijn? Ligt daarin opgesloten, dat hij tegen zijn wil als martelaar zou sterven, of dat hij, na eerst vrijwillig zijne handen te hebben uitgestrekt om zich te

laten binden, berouw zou gaan gevoelen, als hij bespeurde dat zijn leven op het spel stond? Dit achten wij geheel onaannemelijk. Zulk een dood zou geene verheerlijking van God zijn geweest! Men neme in zijne gedachten de toelichting van den schrijver eens weg, en vrage, of iemand in dat geval wel op het denkbeeld zou komen de woorden van Jesus voor eene zinspeling op een toekomstigen marteldood te houden? Ik geloof niet, dat iemand zich die vrijheid zou veroorlooven. Op zich zelf beschouwd, behelst het woord van Jesus niets meer dan het algemeen bekend verschijnsel, dat in den ouderdom de mensch hulpbehoevend en van vreemde ondersteuning afhankelijk wordt, en in veel tegen zijn wil moet berusten, hetwelk hij in de dagen der krachtvolle jeugd en bij de volle vrijheid van wilsuiting niet zou hebben gedoogd. Daar Jesus deze algemeen bekende en door niemand betwijfelde waarheid aan zijn apostel niet behoefde te verkondigen, en wel allerminst zoo iets gewoons met een tweevoudig en plechtig: voorwaar, voorwaar zeg ik u, hem op het hart te binden, zijn wij wel gedwongen die waarheid in hoogeren geestelijken zin te verstaan, en op het gedrag en karakter van den apostel toe te passen, wat van den lichamelijken mensch blijkens de ervaring gold. Dan echter bekomen wij den zin, dat Jesus aan Petrus heeft voorspeld, dat deze bij het klimmen der jaren eene geestelijke zwakheid en hulpbehoevendheid zou openbaren, die hem zelfs tot daden zouden verleiden, welke met zijn wil en zijne overtuiging in strijd waren. Dat deze profezie, gesteld dat zij werkelijk door Jesus is gedaan, door de uitkomst is gestaafd, mogen wij als onomstootelijk resultaat der N. testamentische kritiek vaststellen. Immers, van het oogenblik aan dat Paulus te Jerusalem met de tijding komt, dat hij het evangelie aan de Heidenen heeft gebracht, wordt Petrus een geheel ander persoon, een man die op twee gedachten hinkt, die de zending van den apostel der Heidenen goedkeurt en tegelijk haar wederstaat, die zich als werktuig door de steil-rechtzinnige Judaïsten laat gebruiken, zijne overtuiging verloochent, zijne vrijheid prijsgeeft en in den letterlijken zin des woords als een zwakke grijsaard de handen uitstrekt, door een ander zich laat gorden en brengen waarheen hij niet wil. Maar, zegt de lezer, wat doet hier dan die voorspelling, die een blaam op den apostel

werpt, in een verhaal, dat blijkbaar op zijne verheffing doelt? Hoe kon Jesus zulk een man met het herdersambt over de geloovigen bekleeden? Was iemand van dat karakter dan voor die zware taak geschikt? En klinkt het niet, als dreef de Heer den spot met zich zelven en zijn apostel, wanneer hij hem eerst op 't plechtigst aan de spits der apostelen verheft, om terstond daarna hem te verzekeren, dat hij het allerminst daarvoor de onmisbare eigenschappen bezat, en dit weldra door zijn daden zou bewijzen? Ik erken het recht tot die vragen, maar vind daarin slechts aanleiding om nog zorgvuldiger het verhaal te onderzoeken. En dan vind ik spoedig iets, dat door de uitleggers is voorbijgezien, schijnbaar een kleinigheid, maar voor ons van onberekenbaar belang. De schrijver begint namelijk zijne opheldering vs. 19 met τοῦτο δὲ, en dat δὲ geeft ons den sleutel, dien wij zoeken. Dit δὲ is niet een eenvoudig „nu", maar het heeft hier adversatieve kracht, het is een „maar", een „echter". De schrijver geeft zijn eigen interpretatie, die geheel nieuw en met de heerschende opvatting in strijd was. Houden wij dat δὲ vast, dan is alles helder en klaar. De schrijver wil den apostel Petrus als hoofd der apostelen handhaven en met het gezag aan dien hoogen rang verknocht bekleeden. Daartoe waren twee dingen noodig. Vooreerst moest hij bewijzen, dat Simon aanspraak op dien rang en dat gezag had, en dit deed hij door zijne verheffing tot die eer van Jesus zelven te laten uitgaan. En ten anderen moest hij de ongunstige meening te niet doen, die in het heiden-christelijk Azië op historische gronden tegen den apostel Petrus heerschte, en terecht of ten onrechte zich op eene uitspraak van Jezus zelven beriep. De wederlegging dier ongunstige meening is het doel van vs. 19. De schrijver erkent stilzwijgend, dat die meening bestond; hij geeft toe, dat een woord van Jesus, hetwelk haar scheen te staven, algemeen in omloop was, maar hij treedt tegen de beteekenis aan dat woord gegeven, in het strijdperk. De Heer had daarmede geheel iets anders bedoeld, iets, dat wel verre van aan het gezag van Petrus te schaden, het veeleer bevestigde en versterkte. Zijn marteldood, waardoor hij God zou verheerlijken, had Jesus geprofeteerd. Van wankelmoedigheid, zwakheid en karakterloosheid was geen spraak geweest. Daaraan had Jesus niet gedacht. Uit dit oogpunt gevoelen

wij nu ook de gansche kracht van vs. 24. Om de heerschende meening zegevierend te bestrijden, was een persoon noodig, wiens gezag in de schatting van geheel Azië onaantastbaar was. Niemand dan Johannes, de discipel dien de Heer liefhad, en geheel Azië ver boven Petrus stelde, kon de man zijn om de eer van dezen te redden. Als hij de heerschende meening voor eene dwaling verklaarde, dan was zij geoordeeld. Daarom is hij dan ook de persoon die dit getuigt en het aanhangsel schrijft, en dat hij het doel zal bereiken, klinkt ons reeds tegemoet uit de plechtige verzekering: wij weten dat zijn getuigenis waarachtig is. Nu blijft nog de vraag over: Wanneer heeft het Oosten, met name Azië, aan deze handhaving van het gezag van Petrus behoefte gehad? Op welk tijdstip heeft het zich in de noodzakelijkheid bevonden om voor Petrus te buigen? Het antwoord moet luiden: In de dagen van Viktor, toen Oost en West, het gezag van Petrus en van Johannes, in botsing geraakten, toen Rome, dat Petrus volgde, van Azië, dat Johannes aankleefde, eischte, dat het den laatste voor den eerste zou verzaken. De uitslag van die botsing, de overwinning van Rome, wordt in Joh. 21 ons verhaald. Bij monde van Johannes zelven wordt Rome gehuldigd, Polykrates veroordeeld, het katholicisme in het tegenstrevend Azië tot heerschappij gebracht.

Uit dit oogpunt het aanhangsel beschouwende, begrijpen wij terstond de reden, welke de schrijver had om aan het voorval met Petrus het gebeurde met Johannes vast te knoopen. Want het blijkt ons dat het met de profezie van Jesus aangaande dezen laatste juist zoo is gelegen als met zijne voorspelling aan Petrus. Ook bij Johannes is spraak van een algemeen verspreide meening, die door den schrijver van het aanhangsel niet wordt gedeeld, getuige het δὲ, waarmede hij volgens den Codex Vaticanus zijne eigene en betere opvatting van het woord van Jezus inleidt. Doch het onderscheid bestaat hierin, dat hij ten aanzien van Petrus eene ongunstige meening moest wederleggen, maar met betrekking tot Johannes een te hoog en verheven denkbeeld had te verkleinen en onschadelijk te maken. Het gezag, dat Petrus in Azië moest bekomen, kon zonder eene verkleining van Johannes in de schatting der Asiaten niet worden verkregen, en het is die verkleining, welke

aan den discipel, dien zij gold, in het aanhangsel wordt in de pen gegeven. Wij weten door Eusebius, dat in den strijd over het Paaschfeest Azië het gezag van dien discipel tegenover dat van Petrus, op wien Rome haar invloed bouwde, aanvoerde, en daarom is in ons oog ook die paaschstrijd het aangewezen tijdstip voor het ontstaan van Joh. 21, dat zoo duidelijk het gezag van Johannes tempert ter wille van den invloed van Petrus, den door Jezus zelven aangestelden opperherder zijner schapen [1]).

Aan het slot van dit opstel meen ik nog één punt ter spraak te moeten brengen dat met den paaschstrijd in het nauwste verband staat, en niet zonder praktisch belang blijft. Ik bedoel de tegenspraak tusschen de synoptici en het vierde evangelie met betrekking tot den sterfdag van Jesus. Bij de beweging te Laodicea was die tegenspraak aan het licht gekomen. De gemeenten, die den 14den Nisan niet vastten maar aten, beriepen zich op het gezag van Mattheus, en wij hebben gezien, hoeveel moeite Apollinaris en Hippolytus zich gaven om de kracht van dit beroep te vernietigen, en tusschen de evangelisten eene overeenstemming tot stand te brengen, die in de werkelijkheid niet bestond. Slaan wij nu de synoptici op, dan blijkt ons, dat de katholieke beschouwing van Jesus als het ware paaschlam zich een weg in die evangeliën heeft gebaand, en daar dit in het jaar 170 althans met Mattheus het geval nog niet was, zoo is de gevolgtrekking gewettigd, dat ook daarin de groote paaschstrijd onder Viktor zijn invloed heeft getoond. Immers bij de Synoptici sterft Jezus tegelijk op den 14den en den 15den Nisan. De eerste dier beide dagen

1) Het is jammer dat de symbolische beteekenis, welke zonder twijfel in het getal 153 vs. 11 zich verschuilt, geheel vergeten is Wie weet, of in het aantal groote visschen door Petrus in het net aan den vasten wal gebracht, niet oorspronkelijk eene bevestiging onzer opvatting lag verborgen? Dat getal, in het grieksch door de letters ρ. ν. γ. uitgedrukt, lokte van oudsher de schriftverklaarders tot het oefenen hunner scherpzinnigheid uit, waarbij zij slechts één ding voorbij zagen, namelijk dat men eerst de ware strekking van het aanhangsel moest kennen, eer men in het gissen doel kon treffen. En van geen bijbelverhaal is wellicht de ware zin zoo spoedig in het vergeetboek geraakt als van Joh. 21. Voor de aardigheid willen wij ook eens raden en stellen voor, in ρ. ν. γ. te vinden *ῥωμαίων νόμος γνήσιος* d. i. de regel (ten aanzien van het paaschfeest) der Romeinen is de ware en echte, welke vernuftsspeling echter dit gebrek heeft, dat zij *pour le besoin de la cause* is verzonnen.

was ontegenzeggelijk de voorbereiding van het pascha (παρασκευὴ), en aan den avond van dien dag begon de groote sabbath, gelijk de 4de evangelist zeer juist opmerkt. Wat vinden wij nu bij Mattheus? Matth. 27, 62 komen de overpriesters en Farizeeën 's morgens na den sterfdag van Jesus tot Pilatus en verzoeken hem eene wacht bij het graf te plaatsen, bij welke gelegenheid de evangelist zich van deze woorden bedient: „Des anderen daags nu, welke is na de voorbereiding enz."; derhalve kwamen zij in den vroegen morgen van den 15den Nisan tot den landvoogd, waaruit dan volgt, dat Jesus op den dag der voorbereiding, den 14den was gestorven, niettegenstaande hij volgens H. 26 : 19, 20, aan den avond van dien dag met zijn discipelen het pascha gegeten had. Markus, die H. 14 Jesus mede het pascha laat gebruiken op den door de wet daarvoor vastgestelden tijd, den 14den Nisan, stelt dus voor 's Heeren sterfdag den 15den dier maand. Maar H. 15 : 42 schrijft hij desniettemin van dien sterfdag: „En als het avond geworden was, dewijl het de voorbereiding was, welke is de vóórsabbath", waaruit wederom volgt, dat Jesus niet den 15den maar den 14den Nisan was gekruisigd. Bij Lukas treffen wij hetzelfde aan. Ook bij hem eet Jesus met zijne jongeren het pascha, dus op den 14den Nisan. Den volgenden dag, 15 Nisan, sterft hij, en toch is H. 23 : 54 die sterfdag „de dag der voorbereiding en komt de Sabbath aan." Deze waarlijk onoplosbare verwarring is van oudsher opgemerkt geworden, en met behulp van allerlei spitsvondigheden verklaard, of liever vergoelijkt. Clemens van Alexandrië b. v. beweerde, dat Jesus op den 13den Nisan, één dag vóór den door de wet bepaalden tijd het pascha had gehouden, en van de gelegenheid gebruik gemaakt, om zich zelven als het ware paaschlam aan zijne discipelen voor te stellen. Later gaf men de voorkeur aan velerlei diepzinnige Sabbathsberekeningen, die echter allen in de lucht hingen, omdat het ons aan elke vertrouwbare opgave van de data der lijdensweek ontbreekt. Eerst bij het licht van den paaschstrijd lost zich het raadsel op. Want dan is de verwarring eenvoudig het gevolg van het streven om de historische traditie, die Jesus vóór zijn lijden het pascha liet houden, in harmonie te brengen met de dogmatische opvatting, die in hem het ware paaschlam begroette en daartoe den 14den als zijn sterfdag noodig had.

Men ging echter bij het tot stand brengen dier harmonie zeer onhandig te werk, zich vergenoegende met de boven vermelde inlasschingen, zonder te vermoeden, dat men de traditie, die men zooveel mogelijk wilde eerbiedigen, onherstelbaar in de war bracht. De oudste traditie liet Jesus nog het pascha houden; de heiden-christelijke partij kwam echter op dogmatische gronden en ten gevolge van het vergelijk met de Judaïsten tot eene verplaatsing van den sterfdag des Heeren van den 15den op den 14den Nisan, en toen die tijdsbepaling de algemeen heerschende geworden was, kon de oorspronkelijke door de synoptici bewaarde voorstelling niet blijven, maar moest op de eene of andere wijze ook bij hen de verplaatsing aangeduid. Nemen wij nu echter de oude traditie, die Jesus den 14den Nisan het pascha houden en op den 15den sterven laat, als de historisch echte aan, dan vervallen wij in een ander niet minder groot bezwaar, namelijk dit, dat het aandeel hetwelk de overpriesters en schriftgeleerden aan den dood van Jesus volgens de evangeliën hebben, in de hoogste mate onwaarschijnlijk wordt. De 15de Nisan was de groote sabbathdag bij uitnemendheid. Met zonsondergang van den 14den viel hij in, en maakte onvoorwaardelijk aan allen arbeid van welken aard ook een einde. Van eene vergadering der overheden om recht te spreken kon dus geen spraak zijn, eene veroordeeling en terechtstelling waren op dien dag ongeoorloofd. De wet schreef uitdrukkelijk voor, dat vóór het feest al het onreine uit Israël moest worden weggedaan en dus ook de doodstraf voltrokken. Hoe nu die zwarigheid op te lossen? Bedrieg ik mij niet, dan staan wij hier op een punt, van waar uit het misschien mogelijk is het echt historisch verloop van 's Heeren lijdensdood te ontwarren. Dat deze op den 15den Nisan, den eersten dag der ongezuurde brooden, heeft plaats gevonden mogen wij gerust als feit en punt van uitgang vasthouden, daar de vaststelling van dien dag in de oudste judaïstische traditie op dogmatische gronden onmogelijk kon heeten. Dan echter is Jesus niet door de joodsche overheid gevangen genomen, veroordeeld en gekruisigd, omdat de 15de Nisan als groote sabbathdag elken rechtshandel verbood. Op zulke feestdagen namen de Romeinen de zorg voor de politie te Jerusalem op zich en versterkten te dien einde de bezetting op den burcht, om na afloop van het feest,

als alles weder zijn gewone loop hernam, de handhaving van rust en orde aan de joodsche overheid terug te geven. Ook de landvoogd kwam op de hooge feesten meestal naar Jerusalem, daar hij bij voorkomende beweging onder het volk recht moest spreken, hetgeen aan de joodsche overheid door den Sabbath werd verboden. Om derhalve op den 15den Nisan te zijn gestorven, moet Jesus door de Romeinen zijn gegrepen, verhoord, veroordeeld en ter dood gebracht, niet alleen niet op aandrang, maar zelfs zonder medeweten of toedoen, zelfs tegen den zin der Joden, die natuurlijk niet gaarne één der hunnen op den grooten feestdag aan het kruis zagen sterven. Houden wij dezen draad zorgvuldig vast, dan is de loop der zaak zeer waarschijnlijk deze geweest. Jesus vierde op den 14den Nisan het pascha met zijne jongeren, en vertrok met hen na het feestmaal naar den hof Gethsemané, waar hij zich in de eenzaamheid voorbereidde voor den beslissenden stap, dien hij den volgenden dag zou doen, door openlijk als Messias onder het volk op te treden. Op den 15den begaf hij zich vroeg naar den tempel, die reeds propvol met feestgenooten was. Stoutmoedig deed hij toen zijn eerste Messiasdaad, de reiniging des tempels. Natuurlijk verwekte die daad groote opschudding en beroering, welke weldra de aandacht der romeinsche tempelwacht trok, die toesnelde en den Nazarener gevangen nam. Voor Pilatus gebracht, bekende Jesus niet slechts zijne daad, maar verklaarde zich plechtig voor den Messias, hetgeen genoeg was om hem door den landvoogd als een oproermaker te doen veroordeelen en op staande voet te laten kruisigen, na hem als Galileër vooraf even naar Herodes te hebben gezonden, om den vorst door een betoon van beleefdheid te winnen — want het verhaal van Lukas is, dunkt mij, te karakteristiek, en staat te zeer op zich zelf om niet historisch te zijn. Veel, dat thans in de lijdensgeschiedenis duister is, wordt door deze opvatting helderder. In de eerste plaats de vrees der overpriesters, dat de gevangenneming van Jesus op het feest oproer zou verwekken, hoewel zij zich niet ontzien om in strijd met hunne vrees hem juist op het feest te dooden. Jesus was nog niet te Jeruzalem geweest; hij was daar onbekend, hoe konden dan de priesters zoo bang voor oproer zijn, dat liefde voor den Nazarener bij het volk onderstelde? Die vrees voor oproer is

waarschijnlijk eene herinnering aan het feit, dat er werkelijk bij 's Heeren gevangenneming een soort van oproer is geweest, waarop ook schijnt te wijzen de overlevering, dat Petrus het zwaard getrokken en den dienstknecht des hoogepriesters gewond had. Ook de zoogenaamde valsche beschuldiging tegen Jesus, dat hij gezegd had: Ik zal dezen tempel, die met handen gemaakt is, afbreken en binnen drie dagen een anderen, niet met handen gemaakt, opbouwen, verkrijgt bij onze beschouwing geheel het karakter van een woord, door de omstanders opgevangen, toen Jesus zich wegens de tempelreiniging zocht te rechtvaardigen. Evenzeer is dan zoowel de aankondiging der verloochening van Petrus, als die herhaalde verloochening zelve op de natuurlijkste wijze te verklaren uit den schrik, die den apostel om het hart sloeg bij de wegvoering van den Meester en het levensgevaar dat zijne begeleiders dreigde, terwijl ook de onzekerheid, of Petrus wel bij Jesus behoorde, veel minder bevreemding baart, als wij het vermoeden dat dit zoo was, op zijne aanwezigheid aan de zijde van Jesus in den tempel, of op zijn galileesche spraak laten rusten, dan wanneer wij hem eenige dagen achtereen den Heer overal te Jeruzalem en in den tempel laten vergezellen. Evenzoo worden de beide boosdoeners, die tegelijk met Jesus worden gekruisigd, en van welke de een zulk eene opmerkelijke bekendheid met hem verraadt, alsdan twee ongelukkigen, die tegelijk met Jesus als deelgenooten aan het oproer waren gegrepen, en was de een een aanhanger van den Nazarener, terwijl de ander of een vijand, of een teleurgesteld vriend kan zijn geweest, waardoor tevens dan wordt opgehelderd, waarom die beide mannen op het feest, en niet, zooals de gewoonte der Joden medebracht, vóór of na het feest werden ter dood gebracht. Maar bovenal wordt het veelbeteekenend kruiswoord: Mijn God, mijn God! waarom hebt gij mij verlaten? dat bij de kerkelijke christologie, die ook reeds in de evangeliën doorbreekt, geheel onverklaarbaar is, bij onze verklaring volkomen begrijpelijk, als bittere klacht van den Nazarener, die voor zijne optreding als Messias zoo stellig op goddelijke hulp en bescherming had gerekend en in die verwachting zoo vreeselijk was teleurgesteld. En eindelijk voer ik nog aan, dat mijne voorstelling noodig is om den opgang te verklaren, die schier onmiddellijk na 's Heeren kruisdood

het evangelie onder de bewoners van Jeruzalem heeft gemaakt. Ware deze door de overpriesters als een valsche Messias ter dood veroordeeld en door het volk openlijk en plechtig verworpen, zooals in de evangeliën geschiedt, dan is die snelle opgang onbegrijpelijk. Dan toch zou Jesus voor altijd het brandmerk van den volksverleider hebben gedragen. Maar nu hij door de Romeinen gekruisigd was, kwam integendeel zijn dood aan het evangelie ten goede, en was de tusschenkomst der gehate onderdrukkers eene reden te meer om in hem als den Messias te gelooven. Men werpe mij niet tegen, dat mijne beschouwing eene al te diep ingrijpende omwerking der lijdensgeschiedenis vordert, want ik zou antwoorden, dat die omwerking geheel door de veranderde omstandigheden werd aan de hand gedaan. Toen men begon evangeliën te schrijven, hadden de Joden zich van het evangelie weder afgewend, en was in de plaats der vorige ingenomenheid een dagelijks toenemende haat getreden. Maar in dezelfde mate als zij zich vijandig tegenover het Christendom stelden, werden zij ook in de oogen der Christenen de aangewezen personen om aan den stichter des Christendoms hun wrok te koelen, en het ligt geheel in den aard van den haat om voor zulk eene verzoeking te bezwijken. Tegelijk was echter het zwaartepunt des Christendoms al lang naar de heidenwereld verplaatst, en was er den Christenen alles aan gelegen, de heidensche wereld-macht voor hunne zaak te winnen. Welnu, wat kon daartoe beter dienen, dan de voorstelling die de evangeliën geven van het aandeel, dat de romeinsche overheid aan den dood van den Christus had gehad. Die overheid was tegen wil en dank daarbij betrokken geworden; zij was van de onschuld des Nazareners diep doordrongen geweest, had alles gedaan om hem te redden, en eindelijk toegegeven, omdat zij voor oproer vreesde, doch niet dan onder plechtig protest. Zij die geen schuld aan het kruis des Heeren hadden, werden met die schuld beladen, maar de ware schuldigen zooveel mogelijk van elken blaam gezuiverd. Dit was echte kerkelijke politiek, die, als alle politiek, zich om de feiten niet bekommert, waar haar belang in het spel komt. Ik voor mij wensch van ganscher harte, dat de lijdensgeschiedenis van Jesus eens nauwkeurig en geheel onpartijdig wierd onderzocht. Want ik vertrouw, dat zulk een onderzoek eindelijk de volslagen

onschuld der Joden aan den dood van Jesus zal aan het licht brengen, en daardoor eene beschuldiging te niet doen, die reeds zoovele eeuwen op dat edel en belangwekkend volk, dat in de geschiedenis des menschdoms zulk eene gewichtige rol heeft vervuld, heeft gedrukt. Zwaar hebben zij onder die beschuldiging geleden, met bloed en tranen hebben zij daarvoor moeten boeten; eeuwen lang zijn zij door al wat zich Christen noemde veracht, vertrapt, en als paria's behandeld, die men niet gevoelig genoeg kon straffen voor de behandeling, den verlosser der wereld aangedaan. En nog leeft de oude afkeer, ten spijt van alle betoogen en betuigingen, bij duizenden Christenen voort. Wel is het dus tijd, meer dan tijd, dat ook hierover het licht der historische waarheid opga en de onschuld der Joden aan den dood van Jesus onherroepelijk aan den dag kome. Dit zou een herstel van onrecht zijn, waarop de nederlandsche theologie roem zou mogen dragen, en waarvoor zij erkentelijkheid van Christen en Jood zou verdienen.

Rijswijk 1879. J. W. STRAATMAN.

ETHISCHE STUDIËN IN ENGELAND.

II.

Bradley geeft ons in zijn Ethical Studies een geheel ander boek. Hij stelt zich voor, verschillende ethische vragen te bespreken. 't Zijn Essays. Toch erkent hij een bepaald doel te hebben, nl. kritiek der grondgedachten van de Engelsche schrijvers over moraal. Tegenover hun eenzijdigheid is ook hij wellicht eenzijdig en dogmatisch. Ook hij heeft zijn metaphysische en psychologische onderstellingen. Hij erkent dit en beweert niet dat, wat hij te zeggen heeft, nieuw is, maar dat de mode van den dag er zoo weinig notitie van neemt en daardoor de vragen zoo verwart, dat een oplossing der problemen onmogelijk wordt. Zijn polemiek is daardoor soms op de grens van het hatelijke. Hij preekt wel eens in plaats van te bewijzen. Afkeerig, naar het heet, van metaphysische vragen, maakt hij zijn eigen onderstellingen niet altijd duidelijk en aanneembaar. Het motto van zijn boek is waarschijnlijk de uitdrukking van wat Bradley zelf voor de grondgedachte der ware wijsbegeerte houdt, nl. 't woord van Hegel: »de wijsbegeerte behoeft de waarheid niet te maken en de menschheid behoeft niet op de wijsbegeerte te wachten, om het bewustzijn der waarheid te ontvangen."

De eerste essay ten minste blijft hieraan vrij getrouw. Zij handelt *over de algemeene notie van verantwoordelijkheid in verband met de theorieën van vrijheid en noodzakelijkheid.*

't Is toch niet altijd duidelijk, wat de populaire notie van verantwoordelijkheid eigenlijk is. Alle stelsellievende wijsgeeren geven er handig eene, hun passende, beteekenis aan. Soms is het alsof alleen die notie de aanhangers van den vrijen wil nog weerhoudt, over te loopen in het kamp der deterministen. Ook onder de laatsten echter zijn niet allen zoo sterk van geest, om »verantwoordelijkheid en zedelijke verdienste in gewonen zin voor afschuwelijke verzinsels der verbeelding te houden." Eerst als ons de notie duidelijk is, kunnen wij vragen of deze met de wijsgeerige theorieën kan worden verzoend.

Wat verantwoordelijkheid is vraagt hij dus aan den »plain man", die reeds zoo dikwijls, vooral in Engeland, ten tooneele werd gevoerd. Waar

deze »plain man" tegenwoordig te vinden? In dezen tijd heeft bijna ieder zijn eigen meeningen en gewoonten. Ieder meent het beter te weten dan zijn vader en doet het slechter dan hij. Verlicht schijnen wij te heeten, wanneer wij een armzalig stelseltje er op na houden, dat ons eigendom alleen is, voor zoover het ons van anderen scheidt. Een onbedorven zedelijk oordeel moeten wij daarom zoeken bij den eenvoudige, nog niet verlichte, bij wien het niet door allerlei sofismen en eigen meeningen verduisterd is. Het vulgus zegt: »verantwoordelijkheid is verantwoording of rekenschap geven van al zijn doen en laten aan een rechtbank en wel een zedelijke rechtbank. Dat rekenschap geven wordt te gelijk gedacht als eene afrekening. »Wij moeten onzen schuld afdoen, betalen, straf ondergaan." Voor ieder, die niet door een verliederlijkte of wijsgeerige moraal is bevangen, behooren die drie denkbeelden onafscheidelijk bijeen. Praktisch behoeft men niet te onderscheiden tusschen verantwoordelijk, rekenplichtig en strafschuldig. Voor de toerekenbaarheid acht men noodig, dat het een daad is van den persoon zelven, die nog dezelfde is, die zich zelf was, kon weten wat hij deed en onderscheid kent tusschen goed en kwaad. Die algemeene notie is altijd min of meer onbestemd, zoodat bij de toepassing op verschillende gevallen niet altijd overeenstemming heerscht.

De eerste vraag is nu of deze notie te verzoenen is met de theorie van den vrijen wil, die zoo dikwijls te hulp geroepen en aangenomen wordt om de verantwoordelijkheid te redden.

Het indeterminisme, als theorie, is eigenlijk vooral de negatie van het determinisme. Wij zijn vrij, niet alleen om te doen, wat wij willen, maar om te willen, te kiezen. Zoo leert het »zelfbepaling." Het willend ik is geen resultaat, geen gevolg, maar oorzaak. Het ik, het zelf, staat boven zijn inhoud: de begeerten, enz. Het ik volgt een dier neigingen uit vrije keuze. Konsekwent doorgevoerd is de libertas arbitrii altijd contingentia arbitrii. Niemand kan voorzeggen, wat gij straks doen zult. Rekenplichtig zal dus de mensch zijn, omdat hij een wezen is, waarop men niet rekenen kan.

Die kiesvrijheid handhaaft niet, maar heft op de gewone notie van verantwoordelijkheid: zegt B. Men stelt dan een persoon verantwoordelijk, die eigenlijk niets wil, op wien men niet aan kan, een idioot. Het zelf is dan een abstractie zonder karakter, een wil, die niets wil en waaraan juist ontbreekt, wat de notie: verantwoordelijk, toepasselijk maakt. De zedelijke persoon toch ontbreekt hier. De gewone mensch verwerpt de theorie. Hij is overtuigd, dat sommige daden wel voorzegd kunnen worden. Van een karakterloos ik heeft hij geen begrip. »Gij moest mij beter kennen. Zoo zou ik niet hebben kunnen handelen. Dat kan deze of gene niet gedaan hebben." Zulke uitspraken bewijzen voldoende, dat de »plain man" geen aanhanger van absolute kiesvrijheid, geen indeterminist is.

Geen daden kunnen met zekerheid worden voorzegd: zoo de indeterminist. Sommige daden kunnen wel worden voorzegd: zoo de »plain man".

Alle daden kunnen bij voldoende gegevens worden voorspeld: zoo de determinist.

Wat hindert nu den gewonen mensch in die laatste theorie? Wat brengt hem daarin in de war met zijn notie van verantwoordelijkheid en van goed en kwaad? Niet dit, dat men uit zijn karakter, gewoonten enz. zijn daden voorspelt. Daarop is hij trotsch. Dat is zijn zelf. Met een ideale zedelijkheid bemoeit hij zich eigenlijk weinig. Voor wat hij is en geworden is, acht hij zich verantwoordelijk. Onredelijke voorzeggingen (dat men bijv. in het noodlot, de sterren of zoo iets, iemands toekomst kan lezen), hinderen hem ook niet. Maar redelijke voorzegging: het concludeeren uit allerlei gegevens bij zijn geboorte en voor zijn geboorte tot zijn toekomst, een construeeren van wat hij voor *zijn* karakter, *zijn* gewoonten, *zijn* daden houdt, uit de elementen, — zij zal hem in de war brengen, omdat hij dan *zich zelf* kwijt raakt. Wel weet hij eigenlijk niet, wat dat zelf is. Hij erkent, dat hij een karakter, een aanleg althans, meebracht. Hij heeft er niets tegen, dat zijn karakter door opvoeding enz. ontwikkeld is. Daarbij wil hij echter altijd erkend hebben, dat hij zelve het ontwikkeld heeft. Een ding kan hij niet verdragen, nl. de constructie van zijn zelf *alleen* uit dat, wat hij zelf niet is. Wanneer men zoo zijn wording verklaart, hem in elkaar zet, dan is hem dit hetzelfde als zijn individualiteit, zijn zelf verliezen.

De »plain man" zou waarschijnlijk wel niet meenen, dat dan zijn verantwoorlijkheid geheel werd opgeheven. Hij acht zich verantwoordelijk voor wat hij is, zonder te vragen, hoe hij het werd. 't Is echter de vraag, wat hij behoorde te denken. Immers de voorwaarde van toerekenbaarheid ontbreekt dan. Deze is, dat de mensch zelf en geen ander moet hebben gehandeld. Kan men nu het zelf verklaren uit zijn elementen, dan beteekent dit, dat het zelf niet bestaat.

Bradley bestrijdt nu verder de mogelijkheid van redelijke voorzegging. Hij verwerpt haar, niet omdat hij het onmogelijk acht om voldoende gegevens te verzamelen, maar omdat hij, hoewel hij het heerschen van bepaalde wetten in de menschenwereld niet wil ontkennen, zich verzekerd houdt, dat wel een, op ervaring gegrond, *praktisch inzicht* in de toekomst, maar geen *berekening* uit gegeven data mogelijk is. Gegeven het individu met zijn aanleg en omgeving, dan is het resultaat nooit te berekenen. De ervaring moet het resultaat aan 't licht brengen en dan kan men het trachten te begrijpen.

Tegenover den determinist zal de »plain man", bij al zijnte genwerpingen, worden gedragen door de overtuiging, dat zijn wezen, zijn karakter, niet alleen uit physische wetten is te verklaren. Hij houdt zich voor meer dan een natuurproduct. Zijne vrijheid, het centrum van den zedelijken persoon, verliest hij, zoodra deze vrijheid geheel dezelfde is, als die van een vallenden steen. Het determinisme spreekt van een wil, die niets *wil*, zooals het indeterminisme een wil heeft, die *niets* wil.

Het is mogelijk dat men hierbij elkaar niet verstaat. Het onverzoenlijke van het determinisme en de populaire notie van verantwoordelijk-

heid blijkt nog duidelijker, wanneer wij vragen, wat voor beiden *straf* beteekent. Strafschuldig en verantwoordelijk zijn bij den »plain man" vrij synoniem. Straf en schuld behooren bijeen, want straf is alleen straf, als zij verdiend is. Zij is de vernietiging van het onrecht door het recht. Straf is doel, ook al wordt bij de toepassing hoe langer hoe meer nog op andere overwegingen gelet.

Voor de noodzakelijkheidsmannen daarentegen is straf nooit doel, maar middel. Wat haar rechtvaardigt, is het welzijn van den gestrafte of de bescherming van anderen. De notie van verantwoordelijkheid, die aan die opvatting der straf ten grondslag ligt, moet dus ook een geheel andere zijn. De zedelijke wereld van den determinist is dus in ieder opzicht, behalve in woorden en phrases, ongelijk aan die van het algemeen.

Hoe waar of onwaar nu ook die twee groote wijsgeerige theorieën mogen zijn, een feit is het, dat zij niet de theoretische uitdrukking zijn van de zedelijke noties van den gewonen mensch. Dit feit trouwens wordt door hare aanhangers dikwijls erkend. Vragen we, waarom zij het populaire geloof niet verklaren kunnen, dan moet ons antwoord zijn: omdat zij het zelf als wil loochenen, het loochenen in den wilsdaad, het loochenen in de persoonlijkheid. Geen wil, geen ik, en vooral geen zich zelf gelijk blijvend ik, kan de determinist erkennen. Bradley wordt hier onwillekeurig warm. De psychologie van Bain c. s. heeft het hard te verantwoorden. Zij wordt ten slotte als zuivere nonsens voorgesteld. Voor die inductieve psychologie en die anti-metaphysische metaphysica is het algemeene, dat werkelijk is en zich zelf bewust is, louter een fictie. Daartegenover staat het geloof van den gewonen mensch aan een zelf, een wil; aan een wil, die in den daad is, en een daad, die in den wil is; aan een zelf, dat zich zelf gelijk blijft te midden van allerlei veranderingen; aan een zelf, dat zich zelf bewust is enz. Dit geloof is zoo ingeworteld, dat wij wel moeten besluiten òf dat wij nu eenmaal leven in een heelal van ficties òf dat in deze wereld van den geest physische theorieën, die handelen over dingen, die naast elkaar bestaan in de ruimte, ons niets kunnen helpen.

Wie van Bain c. s. wat begrijpen wil, moet zich de geestelijke wereld eerst geheel als de stoffelijke denken. Dan kan men, zegt Bradley, zich wellicht met een aardige theorie amuseeren. Wij moeten dan denken aan een ding, wil, andere dingen, motieven, die gestooten en getrokken worden door andere dingen, motieven genaamd. Wij krijgen een collectie krachten, toestanden, als dingen, die wij min of meer moeten denken als een zak knikkers of een tros druiven, waarbij dit vreemd is, dat iedere knikker, iedere druif als een toestand van dien zak of tros moet worden gedacht, wat toch geen zin heeft, tenzij men in dien zak een of andere entiteit onderstelt, die niet oplosbaar is in knikkers. 't Allervreemdst is het dat die collectie, die bundel zich zelf houdt voor een wezen en na heel lang gemeend te hebben, dat dit zelfbewustzijn geen illusie is, eindelijk uitvindt dat het inbeelding is. Nu moge dit alles in de hoogere sferen van de wijsbegeerte te verdedigen zijn,

het gewone menschenverstand denkt aan onzin en bemerkt heel spoedig dat, al gebruiken de deterministen ook de woorden verantwoordelijkheid, wil, zelf, straf enz., zij iets geheel anders bedoelen.

Staan dus de filosofen en de gewone menschen onverzoenlijk tegenover elkaar, dan moeten wij daaruit deze moraal trekken:

De gewone mensch met zijn onvervalscht geloof en vulgaire moraal, overtuigd, dat hij die moraal allermeest behoeft, late eenvoudig de filosofen aan hun lot over. — De filosoof bedenke, dat het vulgus nu eenmaal vulgus is en vermoeie zich er niet mee zijn theorieën min of meer in overeenstemming te brengen met het volksgeloof. — Een derde les is, dat, als men zich noch aan 't vulgus houden wil, noch meeschreeuwen in den strijd tusschen deterministen en indeterministen, men zijn toevlucht nemen moet tot de (niet Engelsche) gedachtenwereld, waarin de wijsgeer tracht te *denken*, wat het volk *gelooft*.

Met deze eerste essay heeft Br. lastige vragen, waarmede psychologen en metaphysici zich bezighouden, op zij gezet. Hij behoeft zich met zulke vragen niet meer in te laten, dan hem goed dunkt. Bestaande zedelijke overtuigingen zal hij in wijsgeerige taal omzetten, zonder te vragen of daarbij ook van bepaalde psychologische of metaphysische onderstellingen wordt uitgegaan en of zij ook tot bepaalde gevolgtrekkingen leiden. Hij zal ons dus den weg leeren vinden in de bestaande zedelijke wereld van den gewonen mensch en deze tot helderheid brengen. De tweede essay bespreekt nu de vraag: *waarom moet ik goed, zedelijk zijn?*

Wanneer men deze essay leest, dan verbaast men zich misschien en begint de wenkbrauwen te fronsen, als men zich hier moet verdiepen in het eindig oneindige enz. Dit werd na 't vorige niet verwacht. Wie niet min of meer aan Duitsche filosofen gewoon is, krijgt lust schouderophalend het boek weg te werpen. Deze essay is ook op verre na niet zoo duidelijk als het kon. Aan den anderen kant echter geldt het hier een gewichtige vraag. Van zelfverwezenlijking wordt gesproken en wie aan de absolute waarde der zedelijkheid gelooft, wil ook gaarne de moeite nemen te zien, hoe deze hier gehandhaafd wordt.

Die vraag: waarom moet ik zedelijk zijn? komt indedaad menigmaal bij ons op. Zij schijnt natuurlijk. 't Is redelijk zich hiervan rekenschap te geven. Toch schijnt de vraag van zedelijk standpunt te worden gewraakt. Geen wonder! 't Komt van dat *waarom*. Dat schijnt te beteekenen: waarvoor is het goed of noodig, en het onderstelt dus terstond, dat zedelijkheid zich moet rechtvaardigen als geschikt middel tot een bepaald doel. Zulk een doel wordt dan stilzwijgend aangenomen, en daar dit nu natuurlijk niet de deugd zelf is, is de vraag in zekeren zin werkelijk reeds onzedelijk. De zedelijke bewustheid spreekt toch zeer beslist: deugd zoeken ter wille van iets anders is onzedelijk. Wie deugd liefheeft, evengoed als wie wetenschap liefheeft, geeft op die vraag naar het waarom? eenvoudig ten antwoord: ik weet het niet en 't kan mij niet schelen. Ook zou men met de wedervraag kunnen antwoorden: waarom zou ik niet zedelijk zijn? Voldoet u dat? Heeft men met een volslagen

scepticus op dit gebied te doen, dan is redeneeren onmogelijk. Gij kunt hem wellicht bewijzen, dat hij zich zelf tegenspreekt, maar, als hij zegt, dat dit hem niet kan schelen en dat hij doet waar hij toevallig zin in heeft en geen doel erkent, dan wordt alle redeneeren overbodig. Dat wij onze rede vertrouwen, daarvoor kunnen wij geen reden geven. De zedelijke verplichting bestaat en verdwijnt niet, al wordt zij hier of daar niet gevoeld of erkend.

De gestelde vraag kan voor ons dus alleen zin hebben in zoover zij beteekent: is zedelijkheid in zich zelf doel, en zoo ja, in welk opzicht is zij een doel? Is zij éen met het einddoel, de bestemming van den mensch, of is zij daarvan slechts een enkele zijde? De meest algemeene uitdrukking voor einddoel meent Br. te vinden in 't woord *zelfverwezenlijking*. Hij zou dit alleen kunnen bewijzen door duidelijk te maken wat »zelf", »werkelijk", »verwezenlijken" en »doel" beteekent, en dan zou men iets hebben, wat veel had van een systeem van metaphysica. Omdat hij dit niet wil geven, kan hij zijn stelling niet bewijzen, maar alleen wat verduidelijken en wat aannemelijk maken. De andere essays moeten haar verder aanbevelen.

Hij tracht nu zoowel uit de zedelijke bewustheid als uit de feiten der ervaring af te leiden, dat wij onmogelijk iets anders kunnen doen dan ons zelf min of meer volkomen verwezenlijken. Wat wij verwerkelijken is *ons* doel, het zijn objecten, die *wij begeeren*, en al wat wij begeeren is »zelf," ons »zelf." Hij bedoelt dit niet eenvoudig in den zin, dat alle voorwerpen ten slotte alleen onze eigene bewustzijnstoestanden zijn, of dat, wat eerst alleen in onze gedachte was, nu werkelijk wordt. Neen! al wat begeerd wordt, is niet alleen een gedachte of voorstelling van mij, maar deze moet ook door mij begeerd worden. Nu kan niets begeerd worden door ons, tenzij wij daaraan behoefte hebben en gevoelen. Het moet zich met ons zelf vereenzelvigd hebben. Dit beteekent niet, dat alleen toestanden van het gevoelend zelf, lust en onlustgevoelens als *motiven* werken. Ieder doel is geassocieërd met *onze bevrediging*. Het wordt gevoeld in ons of als ons zelf, of wij voelen ons daarin. 't Werkt als motief, omdat wij daardoor ons zelf geaffirmeerd vinden. Al wat wij begeeren, moet dus in een of ander opzicht met ons zelf vereenzelvigd worden.

Nu bedoelen wij met zelfverwezenlijking als einddoel of hoogste doel te stellen meer, dan wat geldt voor iedere begeerte. Niet alleen trachten wij een of anderen toestand te verwezenlijken, maar ons zelf als een geheel, een eenheid, niet als een collectie toestanden. Wie erkent dat steeds een of andere toestand van het zelf begeerd en gezocht wordt, moet ook erkennen, dat in die toestanden toch het geheele zelf tegenwoordig is en dat de verwezenlijking van dit geheele zelf dat is, waarnaar gestreefd wordt. Toestanden, die toestanden zijn van niets, zijn ondenkbaar. Het „zelf" ons denken als een aggregaat, een rij, een collectie — dat gaat niet. Wij worden er onweerstaanbaar toe gedrongen, het te denken als een geheel, een eenheid in het vele en een veelheid in het eene. De groote vraag in de moraal is daarom die ware eenheid, dat

geheel, te vinden, welks verwezenlijking praktisch is de verwezenlijking van het ware zelf. Alle doeleinden worden door een hoogere eenheid omvat, de lagere sferen weer in een hoogere enz. Volmaakt geluk of een ideaal leven wordt gedacht als een systeem, waarin al het bijzondere zijne plaats inneemt. Wat wij zoeken is dus verwezenlijking van ons zelf als *een geheel*.

Evenzoo tracht hij aan te wijzen, dat de wil, waarin een algemeene en een bijzondere factor kunnen worden onderscheiden, toch een geheel, een eenheid is. Het zelf wordt verwezenlijkt in een geheel van doeleinden, omdat het een geheel is en het dus niet voldaan is, tenzij het zich zelf heeft gevonden, tot dat dus de inhoud in overeenstemming is met den vorm en die vorm verwezenlijkt is. In de theorie rust het zelf dus niet, eer het zich met alles vereenzelvigd heeft en alles heeft opgenomen in een samenhangend systeem; in de praktijk niet, eer het zinnelijk bestaan in harmonie is met het ware zelf.

Er is echter nog meer noodig. De eisch is: verwezenlijk u zelf niet alleen als een geheel, een eenheid, maar als *een oneindig geheel*.

De schrijver zelf uit de vrees, dat de lezer nu niet langer lust zal hebben in dien onzin te vertoeven. Maar — vraagt hij — waarom is het onzinnig? Als dichters en predikers spreken van den geest als oneindig, gevoelt menigeen, dat het zoo is, en zou de wetenschap zoo ver zijn gekomen, dat het geloof, hetwelk onze hoogste aspiraties bevredigt, theoretisch absurd is? Hij meent, dat de eindigheid van den geest vrij wat moeilijker te handhaven is dan de oneindigheid. Als bewijs doet natuurlijk ook de volgende redeneering dienst. De geest weet, dat hij eindig, begrensd is. Kennis van de grens heft den grens op. De kennis, die in den geest is, is niet binnen die grens beperkt. Hij kent ook de buitenzij. Zijn geheele wezen valt dus niet samen met het begrensde. Ergo is hij onbegrensd, niet eindig.

Oneindig beteekent voor Br. *niet* een altijd verdergeschoven grens, het eindelooze. Voorzoover dit eindelooze bestaat, is het eindig en is en blijft altijd een verlengd eindig, een verder uitgestrekte grens. Oneindig is ook *niet* een verdubbelen van het eindige, waarbij men zoo menigmaal een oneindige geest denkt *naast* eindige toestanden, een oneindig God *naast* de dingen dezer wereld. Dit »naast" zou het toch tot een begrensd, een eindig iets maken. Oneindig is de ontkenning van het eindige, zoodat dit als eindig verdwijnt en een element wordt in een hoogere eenheid. Het oneindige toch kan niet verdeeld, niet gescheiden worden, maar wel in factoren onderscheiden. Het eindige is wat in betrekking staat tot iets anders, het oneindige alleen tot zich zelf. Daarin is de eenheid van het eindige en oneindige. Verwezenlijk u zelf als een oneindig geheel, wil dus zeggen: specifieer u zelf, maar niet door iets, dat aan u zelf vreemd is.

Nu zegt men wel dikwijls, dat de eindigheid nooit verdwijnen kan. Ik ben en blijf een ik naast anderen. Mijn zedelijk leven is een vooruitgaan, een worden van wat ik niet ben. Inderdaad moet ik mij zoo

uitbreiden, dat alle uitwendige betrekkingen in mij worden opgenomen. Een geheel, een eenheid kunt gij niet zijn, tenzij gij u verbindt aan een geheel. Wordt een lid in een geheel. Dan houdt het bijzonder ik, de eindigheid, op te bestaan. Het wordt een functie in een organisme. In een zedelijk organisme worden de leden zich bewust van zich zelven en van zich zelven als leden. Dat geheel moet één worden met gedachte en wil, en het dan voorgestelde en gewilde is de zelfverwezenlijking, de verwezenlijking van het zelf door het zelf, het kennen en willen en werkelijk maken van het ware zelf.

Hiermede heb ik niet onjuist, en niet onduidelijker dan de schrijver zelf, hoop ik, aangegeven, wat door hem als doel van het zedelijk leven wordt gesteld. De groote vraag, waarover men strijd kan voeren in de ethiek, is dus volgens B. deze: welk zelf moet verwezenlijkt worden? De volgende Essays trachten nu te toonen, wat het niet kan zijn. Allereerst *genot ter wille van 't genot.*

Hier bespreekt hij natuurlijk het Hedonisme en Utilisme. Nadat de wereld lang geklaagd had over het ijdel najagen van allerlei illusiën en idealen, is eindelijk een tastbaar onbedriegelijk levensdoel gevonden, zoo schijnt het. Waar is het onbedriegelijk *geluk* en hoe is het te vinden? zoo vroeg de mensch. Wat het niet is, weet ieder — wat het is, niemand. 't Is een naam, die alle illusies en idealen omvat. Wie zegt het te zoeken, verschilt van anderen wellicht alleen hierin, dat hij meent door zoeken het te zullen vinden. Doch, omdat geluk nog altijd een zwevend begrip is en ook voor allerlei droombeelden wordt gebruikt, heeft men wat beters gevonden. *Pleizier*, *genot*, ziedaar! een werkelijk onbedriegelijk doel, dat men zoeken en vinden kan.

Is men het echter ooit over iets eens geweest, dan is het juist hierover, dat genot en het zoeken van genot niet het ware geluk is. Wie het altijd zoekt en najaagt, vindt het 't allerminste. Is het nu voor den enkelen mensch een onpraktisch levensdoel, zou dan ook niet het algemeen Hedonisme of Utilisme, het zoeken van genot voor de menschheid, even onpraktisch zijn?

Dat algemeene oordeel over het ijdele van het genotzoeken is hier van belang. Het feit nl. is 't bestaan der zedelijke wereld, van plicht, deugd enz. Het hedonisme wil van haar de verklaring geven. De mensch doet nooit anders, zoo leert het, dan min of meer bewust genot zoeken. Opmerkelijk is het nu, dat men dit algemeen niet wil erkennen, maar steeds denkt, dat wij wat anders moeten zoeken dan zooveel mogelijk genot voor ons zelf en ons geslacht. Zedelijkheid en godsdienst gelooven in een doel, een idee, die verwezenlijkt moet worden. Dat algemeen geloof moge niet goed zijn, er blijkt toch dit uit, dat het hedonisme nooit kan zijn een zuiver ethische theorie. Aanneembaar wordt het nooit, ook al kon men het onhoudbare van alle intuïtieve theorieën aantoonen.

Bovendien vallen vooruitgang en meer genot volstrekt niet samen. De zedelijke mensch kiest tusschen lagere en hoogere functies altijd de hoogere, al brengt dit minder genot. Het utilisme heeft met zijn rang-

orde der genietingen wel het algemeen oordeel meer zoeken te bevredigen, doch wordt daardoor inkonsekwent. Genot evenwel is en blijft *voor 't gevoel* van den zedelijken mensch nooit doel. »Genot eenig en alleen ter wille van 't genot," is de ware formule van het hedonisme, en deze is met de zedelijke bewustheid in strijd. Wat dus de psychologie ook moge leeren, de zedelijke mensch *denkt* niet aan 't genot, dat het goed doen schenken zal.

Ook is het geheel onpraktisch. Genot is geen eenheid, geen geheel. Levensdoel wordt dan het verwezenlijken van een rij genietingen. De voorgestelde voldoening reeds is niet in overstemming met het zelf, dat bevrediging zoekt. 't Genot gaat toch terstond voorbij, en men moet weer wat anders zoeken. »Krijg alle genot" is dus een eisch, die praktisch onmogelijk en theoretisch zeer verkeerd is. Een rij kan nooit een som brengen. Dat algemeen begrip, alle genot, is louter een abstractie. Wij kennen allerlei gewaarwordingen, die het aangename gemeen hebben maar altijd weer voor andere gewaarwordingen moeten plaats maken. Genot is reeds een abstractie, en de som van genot, alle genot als eenheid, een fictie.

't Hedonisme moet dus: òf 't geluk stellen in het genot van een enkel oogenblik — dan kan van leefregels geen sprake zijn; òf spreken van zooveel mogelijk genot — doch ook dat is niet voor verwezenlijking vatbaar, en daar de mensch dan nooit voldaan is, vindt hij het geluk niet, waarvoor de zedelijkheid hem middel was; òf zich vergenoegen met wel zooveel mogelijk genot voor de beste definitie van geluk te houden, maar verder te leeren, dat men als den besten weg daarheen een bepaalde levensopvatting moet huldigen en aan 't genot niet denken. Feitelijk geeft men daarmee het hedonisme op en stelt in het verwezenlijken van dat levensideaal een ander levensdoel.

In ieder opzicht is hedonisme in strijd met de populaire meening, het bestaande zedelijke bewustzijn, en kan geen praktisch levensdoel brengen.

Is nu het Utilisme beter? 't Maximum genot voor de geheele wereld is natuurlijk nog veel meer een fictie. Toch is schijnbaar de zedelijke maxime: »verhoog genot, vermeerder in getal en verbeter in hoedanigheid de lustgevoelens der gevoelende wezens" zeer duidelijk. Als hoogste maxime zal echter de zedelijke bewustheid haar onzedelijk noemen. Bovendien is zij onpraktisch. Vragen wij nl., hoe wij dat moeten doen, dan krijgen wij gewoonlijk ten antwoord, dat wij in 't algemeen de gewone zedelijke regelen moeten opvolgen. Doch — zoo vragen we — hoe zijn deze in de wereld gekomen? en is men zoo zeker, dat zij tot het beoogde doel zullen leiden? Is de algemeene opinie onfeilbaar, of mag ik mijn eigen oordeel gebruiken en zoo ja, hoever mag ik daarmee gaan? Collisie van plichten komt altijd voor, maar het utilisme roept die collisie in 't leven, doordat in zijn theorie doel en middelen niet samenhangen. Er is geen innerlijke band tusschen beide, ja, dat die band bestaat, is louter een subjectieve meening. Bovendien vragen wij den Utilist, waarom het redelijk is algemeen genot te zoeken? Is het middel

tot eigen genot, dan wordt het hedonisme. Dat »algemeen genot" ons hoogste of eenig doel moet zijn, spreekt volstrekt niet van zelf. Een Deus ex machina te hulp roepen geeft ook niet. Wie zegt ons, dat God het maximum genot van allen wil en dat wij het dus ook moeten willen? Ook was iedere poging, om dit als een logische gevolgtrekking voor te stellen uit het zoeken van eigen genot, steeds zeer onlogisch, zoodat men het utilisme een monster kon noemen met het hart op de goede plaats, maar zonder hersenen. Zoo poogde het bijv. ook in overeenstemming te komen met de algemeene moraal, door te onderscheiden tusschen hoogere en lagere genietingen. Hoog en laag zijn echter betrekkingsbegrippen. Zij onderstellen een top en een basis, wijzen op verschillende trappen of graden, maar nooit op verschillende soorten genot. Dat verschil in graad kan en mag door den Utilist alleen in de kwantiteit genot gezocht worden. Maakt men daarvan een kwalitatief verschil, dan heeft men de theorie verlaten en moet een anderen maatstaf ter waardeering gebruiken. Iedere theorie, die alleen rust op de lustgevoelens, deed beter niet van zedelijke verplichting te spreken. Als theorie van moraal is ieder vorm van hedonisme bankroot, ἡδονὴ τέλος, τέρψις δόγμα.

Aan 't eind der Essay vat Bradley zijn betoog in enkele stellingen samen, om te doen zien, in hoever hij het ware in 't moderne utilisme erkent en waarin hij er van verschilt. Zij zijn, meen ik, de vermelding wel waard.

Wij zijn het eens, dat het wenschelijk is een duidelijken, objectieven grondslag voor de zedelijkheid te hebben. Daarom weigeren wij dien, met den Utilist, te stellen in een doel, dat zeer onduidelijk en geheel en al subjectief is.

Wij zijn het eens, dat het doel niet is verwezenlijking van een abstracte idee. Daarom weigeren wij het te stellen in de grootste som van genot, want dit is een abstractie, die voor geen verwezenlijking vatbaar is.

Wij stemmen toe, dat het doel niet is een »ding in zichzelf", niet in de hemel weet wat of waar, maar het doel voor ons menschen, het menschelijk goede, τἀνθρώπινον ἀγαθόν. Daarom weigeren wij het te stellen in dat element van den geest, dat het minst specifiek menschelijk is en dat wij met de dieren gemeen hebben.

Wij zijn het eens, dat het door den mensch moet verworven kunnen worden, κτητὸν ἀνθρώπῳ. Daarom zoeken wij het niet in datgene, waarvan de bedriegelijkheid spreekwoordelijk is geworden.

Wij zijn het eens, dat men handelingen en gevolgen niet moet scheiden. Daarom weigeren wij een enkel moment, nl. het begeleidend gevoel, van de handelingen te abstraheeren, om daarop ons oordeel te bouwen.

Wij zijn het eens, dat geluk doel is. Daarom zeggen wij, dat genot niet doel is.

Wij zijn het eens, dat genot iets goeds is, maar zeggen, dat het niet is het goede.

Wij zijn het eens met Mill ὃ πᾶσι δοκεῖ ταῦτ' εἶναι φαμέν, en daarom stemmen wij niet in met een theorie, die de zedelijke bewustheid logen-

straft en rust op een psychologische basis, die deze maxime omverwerpt en van alle beteekenis berooft.

Wij erkennen, dat zelfontwikkeling voor ons en voor de menschheid doel is, maar weigeren die ontwikkeling te stellen in de meer of minder groote massa aangename gewaarwordingen. Wij herhalen de oude leer, dat het getuigenis van hooger en lager niet ligt in 't gevoel, dat iedere functie begeleidt, maar in de kwaliteit dier functie zelve. Om deze te meten en te waardeeren, meenen wij dan te moeten letten op ons begrip van wat een mensch is, zijn plaats in de schepping en zijn historische ontwikkeling.

Doel en grondslag is zelfverwezenlijking — niet het gevoel van voldaanheid, self-realizedness.

Essay IV bespreekt een andere opvatting van het zedelijk leven: plicht om den plicht alleen. 't Doel is dan niet als bij Hedonisme, iets dat gevoeld moet worden, maar iets, dat gedaan moet worden. Kant begon ons zoo op een geheel anderen weg te brengen, een weg, dien Br., zonder zich geheel aan Kant te willen houden, aldus teekent:

't Goede bestaat alleen in een goeden wil. 't Eenige doel is dan een goede wil. Dit is dus de verwezenlijking van dien wil in ons zelf of van ons zelf als dien goeden wil. Wat is nu die wil? Wij kunnen dien noemen: den algemeenen wil, den vrijen wil, den autonomen wil, den formeelen wil. Uit de laatste bepaling volgen eigenlijk al de andere. De goede wil is de ledige vorm van het willen.

Naast dit ware zelf als formeelen wil, staat het empirisch zelf. Deze twee strijden met elkaar, en in dien strijd moet het zedelijke worden gezocht. De formeele wil tracht het gevoelend zelf te dwingen. Daardoor krijgt het »gij moet", het plichtbesef, beteekenis. Het is de kategorische imperatief van den formeelen wil. Plicht is het gehoorzamen van den lageren wil aan of beter het gedrongen worden door den hoogeren formeelen wil. Een daad uit neiging moge legaal zijn, zedelijk is die niet, want zedelijkheid onderstelt strijd. De plicht moet eenig en alleen gekozen worden, omdat het plicht is.

Voor de praktijk komt men dan tot dezen regel. Formeele wil is doel, maar heeft als zoodanig geen inhoud, geen verscheidenheid. 't Eene noodige is, dat die wil is en zich zelf niet tegenspreekt. De eisch wordt: verwezenlijk non-contradictie en laat alle daden dat beginsel belichamen en verwezenlijken. Iedere daad, die met zich zelf in strijd is, is onzedelijk — iedere daad, die in zich zelf bestaanbaar is, is legaal — iedere daad, die in zich zelf bestaanbaar is en alleen met 't oog daarop verricht wordt, is zedelijk. Die formulen bedoelen m. i. in hoofdzaak dit: dat men in overeenstemming met den gewonen mensch beweert, dat het goede alleen bestaat in den goeden wil en dien goeden wil te willen in allen en alles, niets te doen dan wat men volstrekt algemeen zou willen gewild hebben en al wat men doet alleen daarom te doen. Een inhoud voor dien goeden wil heeft men niet.

Br. vindt die theorie, hoewel ten deele beantwoordend aan onmiskenbare uitspraken van den zedelijken mensch, konsekwent doorgedacht zin-

ledig. Zij komt dan ook voortdurend met zich zelve in strijd. Zijn voornaamste argument is dit. Zelfverwezenlijking is doel en nu komt het zelf, dat verwezenlijkt moet worden, hier neer op de negatie van de werkelijkheid. Wil toch kennen wij alleen als het brengen van wat in den geest is, in de wereld der feiten, van uit het ideale, de gedachte, in het reale, 't bestaan in ruimte en tijd. Verwezenlijken is dus altijd verbijzonderen, want al wat bestaat in tijd en ruimte komt in een aantal betrekkingen tot ieder ander ding te staan. Zal de zuivere, de niet empirische wil, zuivere wil blijven, dan moet men dien juist niet verwezenlijken in den gevoelenden, willenden mensch der ervaring. Die zuivere wil heeft geen inhoud, en wat geen inhoud heeft kan niet empirisch gewild worden. Iedere wilsdaad is feitelijk een bijzondere daad. Een formeele wilsdaad is een onmogelijkheid. Wil ik alleen zoo in 't algemeen mijn plicht doen, dan hangt het louter van het toeval af, wat ik doe. Om te handelen, moet ik iets bepaalds willen. Een wil nu, die niets bepaalds wil, is een fictie, een psychologisch monster. Wel stemt men dit meestal toe en zegt, dat die hoogere, niet empirische, formeele wil onverklaarbaar is en dat 't bestaan daarvan niet bewezen kan worden; doch dan mogen wij vragen, als al die tegenstrijdigheden dit niet ongeloofelijk maken, wat blijft dan nog onaannemelijk?

Al ware het echter niet onmogelijk, zulk een formeele wil, die niets wil dan plicht omdat het plicht is, zou geen waarde hebben. 't Is onbruikbaar. Met die maxime van non-contradictie, »breng een tautologie voort" kan men niets worden. Iederen regel kan men positief en algemeen maken. De inhoud zal altijd willekeurig gekozen worden en zal neerkomen op den hedonistischen regel of op geen regel. Alleen zou men er de schijnheilige maxime aan toevoegen »eer gij doet, waarin gij zin hebt, noemt het plicht."

In dat geval zou er ook voor collisie van plichten geen plaats zijn. Absolute regels zouden wij moeten hebben, maar wij kennen geen enkele zedewet, waarvan wij ons niet kunnen voorstellen, dat zij onder bepaalde omstandigheden moet geschonden worden. De eenige regel, dien wij stellen kunnen, is, dat men nooit een zedewet mag breken om zich zelven te believen of voor een niet-zedelijk doel, maar alleen om aan eene hoogere zedewet te gehoorzamen. Volstrekt algemeen zijn de zedewetten niet, en dit zou toch, bij deze theorie, noodzakelijk zijn.

Wat wij dus te vergeefs blijven zoeken, is juist datgene, waarom het ons vooral te doen is, nl. te weten, wat toch de goede wil is. 't Eenige, waarop hier zeer terecht is gewezen, is de verzekering, dat zelfverwezenlijking is de verwezenlijking van een wil, die boven ons staat en hooger is dan de onze, en dat het verwezenlijken van dien hoogeren wil en niet genot van ons gevoelend ik, het doel moet zijn, waarvoor wij leven.

Zoo meent Br., al kritizeerend, niet alleen het negatieve resultaat te hebben verkregen, dat het zelf, dat wij verwezenlijken willen, niet is een collectie bijzondere gevoelens of een abstract algemeen iets, dat niet

werkelijk is en niet werkelijk kan worden; maar ook het positieve resultaat, dat doel is het verwezenlijken van ons zelf als den wil, die boven ons staat. Die wil moet — zal zedelijkheid bestaan — wel objectief zijn, d. i. niet afhankelijk van onzen subjectieven smaak; wel algemeen d. i. niet identisch met een of anderen bijzonderen wil of begeerte; maar geen abstractie, geen goede wil, die, wat hij ook moge wezen, niet is de wil van levende, menschelijke wezens.

Eer hij nu in bijzonderheden het opschrift van de volgende Essay, »mijn plaats in de wereld en de plichten daaruit voortvloeiende," (my station and his duties), bespreekt, beschrijft hij het zedelijk leven zooals het hem voor den geest staat. Ik kan niet nalaten daaruit eene bladzijde aan te halen. Onder die wijsgeerige uitdrukkingen zal men, meen ik, zeer schoone gedachten vinden.

»De goede wil is het concreet algemeene, omdat het niet alleen boven, maar in en door zijn verbijzonderingen [1]) bestaat en alleen is, voorzoover deze zijn. 't Is het leven, dat slechts in en door die verbijzonderingen leven kan, gelijk deze dood zijn, indien zij niet in het algemeene leven. 't Is de geheele ziel, die leeft, voorzoover het lichaam leeft, die het lichaam maakt tot een levend lichaam en zonder lichaam een even onwerkelijke abstractie is, als 't lichaam zonder ziel. Het is een organisme en wel een zedelijk organisme. Het is bewuste zelfverwezenlijking, omdat alleen door den wil van de zelfbewuste leden het zedelijk organisme zich zelf werkelijk maakt. Het is de zelfverwezenlijking van het geheele lichaam, omdat het een en dezelfde wil is, die leeft en werkt in het leven en handelen van ieder. Het is de zelfverwezenlijking van ieder lid, omdat ieder lid buiten het geheel, waartoe hij behoort, niet kan vinden de functie, die hem zich zelf doet worden. Om zich zelf te zijn, moet hij boven zich zelf zich verheffen, om zijn leven te leven, moet hij een leven leven, dat niet *alleen* het zijne is, maar dat desniettemin, ja juist daarom, met vollen nadruk zijn eigen persoonlijk leven is. Hier eerst lossen de tegenstrijdigheden zich op. Hier vinden wij het algemeene, dat tegenover onze wisselende begeerten zich plaatst met een beslist en ernstig gebod, maar niet als een onwezenlijke vorm van den geest, maar als een levende ziel, die de verscheidenheid van het werkelijk bestaan doordringt. Het is werkelijk en werkelijk voor mij. Door het te bevestigen, te poneeren, bevestig, poneer ik mij zelven, want ik ben slechts een harteklop in het systeem. Ik ben werkelijk daarin, want, als ik mij zelven daaraan geef, dan geeft het mij de vrucht van eigen persoonlijke werkzaamheid, het verkregen ideaal van mijn leven, geluk. In die werkelijk gemaakte gedachte, die boven mij en toch hier en nu, in en door mij zich zelf poneert, verwerkelijkt in een voortdurend proces, vinden wij het doel, vinden wij zelfverwezenlijking, plicht, geluk vereenigd — ja! wij vinden ons zelf, als wij gevonden hebben onze plaats

1) Ik vind dit woord leelijk, maar wist er geen beter voor. Dit is trouwens niet alleen met dit woord het geval.

in 't geheel en de verplichtingen, die deze oplegt, onze functie als orgaan in het sociale organisme."

Onze tijd — dit verwacht Br. — glimlacht bij zulke beschouwingen, noemt het metaphysische droomen, opgewarmde dwaasheden, die reeds lang door feiten zijn weersproken. 't Algemeene, 't organisme, bestaat niet in werkelijkheid — zoo zegt men. Individuen zijn er alleen, die allerlei betrekkingen tot elkaar in 't leven roepen. Familie, maatschappij, staat, iedere gemeenschap is niets meer dan een vereeniging van individuen. 't Geheel is niets meer dan de som van de deelen.

Tegen dit individualisme komt Br. op. Uit vrees spot het, zegt hij, meestal met de metaphysica, omdat het zijne eigene dogmata, zijn eigen metaphysica, liefst afkondigt zonder die te verdedigen. 't Geeft echter geen verklaring van de feiten en wat het individualisme feiten noemt, zijn dikwijls niet anders dan dogmata. Metaphysica, historie noch praktijk, bevestigen, dat alleen het individu een realiteit is en de maatschappij slechts een collectie van individuen. 't Individualisme begaat juist de fout, dat het een abstractie voor de werkelijkheid houdt. Hij bespreekt die theorie hier niet zeer uitvoerig, maar acht het bestaan van individuen eenvoudig een droombeeld. Het individu bestaat alleen in theorie. Een zelf, dat alle anderen buitensluit, is nergens werkelijk. Wat iemand is, dat is hij alleen, omdat hij door geboorte en opvoeding een gemeenschapswezen is, een lid van een sociaal organisme. Denkt gij weg, wat hij met anderen gemeen heeft, dan blijft er weinig over en althans niets, dat in de werkelijkheid afzonderlijk bestaat. De gemeenschap is het eene in het vele. De mensch is, wat hij is, voorzoover hij is, wat anderen ook zijn.

Men noemt dit laatste wel vaak onmogelijk en zegt, dat twee menschen niet dezelfde, maar alleen gelijke dingen gemeen kunnen hebben. Die geheele onmogelijkheid berust echter alleen daarop, dat men zegt: »identiteit en verscheidenheid sluiten elkaar uit. Er is verscheidenheid. Dus is er geen identiteit." Daarom heeft men den term »gelijkheid" ingevoerd. Maar die eerste stelling is in 't minst niet bewezen. Gelijkheid is niet mogelijk, dan doordat twee dingen min of meer hetzelfde zijn. Hij stelt deze verzekering tegenover de hunne.

Dit past hij dan ook op de feiten toe, om te toonen, dat het individu, in wiens wezen de gemeenschap met anderen niet bestaat, een fictie is. 't Kind heeft, als het geboren wordt, reeds een zekere innerlijke natuur en is geen tabula rasa. Het komt maar niet zoo uit den hemel vallen. Zoowel de nieuwere onderzoekingen als de dagelijksche ervaring en 't volksgeloof wijzen er op, dat hij geestelijke kwaliteiten van zijn ouders meebrengt. Hij heeft hetzelfde als zij. Ook op het volk, het ras, den tijd, de omgeving gelijkt hij niet. Dat is niet juist gezegd. Daarvan leeft iets in hem. 't Wordt er niet door opvoeding ingebracht. De mensch is nooit anders geweest dan sociaal, een gemeenschapwezen. Hij heeft die gemeenschap niet gemaakt. Een algemeen leven, naar de verschillende betrekkingen waarin hij tot anderen staat, is er in ieder mensch, en de voornaamste vraag, die de Ethiek heeft te beantwoor-

den, is die naar dat algemeen leven, naar ons waarachtig wezen, m. a. w. deze vraag: wat is mijn plaats, mijn functie in het organisme, wat is de natuur van het organisme, waarin ik leef, wat is de familie, maatschappij, staat?

Zulk een opvatting heeft boven die van Kant en zijn volgelingen veel voor. Bij Kant blijft het algemeene een abstractie; hier wordt het iets concreets. 't Wordt niet door een gril gegeven. Het systeem, het organisme, is werkelijk in de functies, in de organen.

Bij Kant is 't algemeene subjectief en treedt op niet als wat is, maar als wat zijn moet, als een innerlijke notie. Hier, bij »my station and his duties" wordt het algemeene objectief. »De zedelijke wereld is een geheel en heeft twee zijden. De eene zijde is de uitwendige nl. al de betrekkingen en instellingen van af de familie tot het volk. Dat is het lichaam van de zedelijke wereld. Er moet echter een ziel zijn, anders valt het lichaam uiteen. Instellingen, waaruit de geest verdween, zijn dood. In het zedelijk organisme is die geest in den wil der organen, als de wil van het geheel, dat in en door de organen het organisme naar buiten brengt en levend maakt en dat wordt en moet worden gevoeld of gekend in ieder orgaan als zijn innerlijke, persoonlijke wil." Zoo heeft de wil een inhoud, staat boven den eigen wil en is toch persoonlijke wil. De zedelijke strijd is de strijd van dien algemeenen wil tegen den eigen wil.

Bij Kant blijven voortdurend de algemeene wil en ons empirisch zelf tegenover elkaar staan. Hier daarentegen geen blijvende contradictie tusschen plicht en empirisch ik. Deze verdwijnt, wanneer ik mij zelf één maak met den goeden wil en weiger dit te doen met den slechten.

In menig opzicht mag deze beschouwing, volgens Br., bevredigend heeten. Het instinkt leidt ons beter dan vele zoogenaamde principes en geavanceerde abstracties. Een algemeene geest, een nationale geest, leeft overal. De staat leeft. In de gemeenschap wordt ook het individueele verwezenlijkt. Zoo verdwijnen werkelijk allerlei moeilijkheden. Een wetenschappelijk proces behoeft niet uit te maken, wat zedelijk is, want zedelijkheid bestaat overal rondom ons. Deze komt, zoo noodig, tot ons met een kategorischen imperatief, terwijl zij ons met een atmosfeer van liefde omringt. *'t Geloof in dit zedelijk organisme is de eenige oplossing van ethische problemen.* Dan eerst wordt het mogelijk despotisme en individualisme, gezag en vrijheid, te verzoenen en wordt het bezwaar opgelost, dat de menschen hoe langer hoe meer specialiteiten in kleinigheden worden.

De eisch van hen, die meenen, dat iets in zich zelf goed moet zijn en er absolute zedelijke regelen moeten bestaan voor alle menschen, tijden en plaatsen, daar anders alles betrekkelijk wordt en geen zedelijkheid mogelijk is — die eisch is door niets gerechtvaardigd. Zulk een absolute codex bestaat niet. Men eischt hem, omdat men vreest, dat anders alle zedelijke regelen het karakter zullen dragen van min of meer toevallig te zijn. Ten onrechte. »My station and his duties" eischt, dat de moraal

verandert. Was zij niet relatief, dan verdween de zedelijkheid. De mensch is φύσει πολιτικός. Afgescheiden van de gemeenschap, zou hij geen mensch, maar θεὸς ἢ θηρίον zijn. De ware natuur van den mensch komt door de historie steeds meer aan 't licht. Br. gelooft in ontwikkeling. Ook de idee-mensch moet zich dus steeds meer verwezenlijken. 't Hoogere leven wordt langzamerhand werkelijk. De menschheid wordt. Geen absolute zedelijke regelen zijn voor haar uit den hemel gevallen. De mensch is het kind van zijn tijd. In dien zin is alle zedelijkheid betrekkelijk, maar daarom niet minder werkelijk, vooral, als men ontwikkeling aanneemt in den waren zin. Iedere zedeleer geldt dan voor een bepaalde ontwikkelingstrap van de menschheid en de menschelijke betrekkingen. Wie een codex van goed en kwaad eischt, onafhankelijk van het stadium der ontwikkeling, eischt het onmogelijke.

Hoe kan ik dan echter in bijzondere gevallen weten, wat goed en kwaad is? Hier heerscht, meent Br., groote verwarring, doordat men van de valsche onderstelling uitgaat, dat de wijsbegeerte dit voor ons moet uitmaken. Haar taak is het volstrekt niet, zedelijke regelen of een zedelijke wereld te maken, maar, evenals op ieder ander gebied, het bestaande zedelijk leven te systematiseeren, in theorie te brengen. Er heerscht dus verwarring tusschen wetenschap en kunst, tusschen het reflectieve en intuïtieve oordeel. Wat goed is in een of ander geval, kan geen wetenschap ons leeren. Dat oordeel rust niet op redeneering, maar wij voelen of weten het bij intuïtie. Dat oordeel is dus niet discursief, al berust het natuurlijk op eene bepaalde basis. 't Zedelijke in ons spreekt zich daarin uit. Vandaar ook het zeer verschillend oordeel, dat onderscheiden personen vellen in gelijksoortige gevallen. Hoe zedelijker, niet hoe wijsgeeriger, men is, hoe meer dus de geest der gemeenschap met den wil vereenzelvigd is, des te beter zal men ook in bijzondere gevallen terstond zien, wat goed is. Dit bedoelt men met de αἴσθησις van de φρονιμοι.

Bradley waarschuwt er tegen, dit te verwarren met wat zoo dikwijls ten onrechte »het geweten" wordt genoemd. Die αἴσθησις is geen individueele meening. Als grondslag onderstelt het immers het zedelijk leven der gemeenschap en de goedkeuring daarvan door den persoon, die oordeelt? Op dit gebied mag dus alleen de man beslissen, die bezield is met den vasten wil om het goede te doen; niet hij, die in allerlei theorieën verward is. Op het oordeel dier φρονιμοι kan men dan vrij gerust afgaan. Alleen wanneer dit niet kan, moet men zelf oordeelen. Van zulk oordeelen nu is, wat men vaak geweten noemt, juist de antipode »In naam van het geweten wil men dan, dat gij geen wet hebt dan uzelf en dus beter zijt dan de wereld. Doch als gij zoo goed kondt zijn als uw wereld, zoudt gij waarschijnlijk beter zijn dan nu, en wie beter wil zijn dan zijn wereld, staat reeds op den drempel der onzedelijkheid." m. a. w. Het zedelijk leven zooals het belichaamd is in instellingen, gewoonten enz. moet in ons worden opgenomen. Wij moeten niet beginnen met, al redeneerend, allerlei zedelijke idealen te scheppen en die dan willen verwezenlijken. Wij wenschen geen theorieën over wat behoort te

zijn en niet is, theorieën, die inderdaad nooit iets anders dan theorieën zijn. Praktisch komt dit alles m. i. hierop neer. Handel in alle betrekkingen en omstandigheden zoo, als men, d. i. de meest zedelijke menschen, het van u verwacht.

En toch — hoe bevredigend Br. dit alles vindt, hij moet erkennen, dat wij daarmede niet alles hebben, wat wij zoeken. Als toch door »my station and his duties" wordt beweerd, dat de tegenstelling van wat behoort te zijn en wat is, van de wereld met het »gij moet" in ons, van mijn individueel ik met het »moet" in 't algemeen, overwonnen is, dan rijzen daartegen zeer vele bezwaren.

De oppositie is niet verdwenen. Het zelf is niet identisch met het zedelijk geheel, zoodat het slechte zelf verdwenen is. Het bewustzijn dier eenheid bestaat op zijn best alleen in onze beste oogenblikken. De min of meer onzedelijke is altijd voor een deel ongeschikt voor zijn functie. Er is en blijft een strijd. In de wereld vindt de mensch niet steeds zelfverwezenlijking. De gemeenschap, waarin hij leeft, is vaak bedorven. Macht gaat er vaak boven recht. Ook de beste gemeenschap geeft die zelfverwezenlijking niet in ieder opzicht. De wereld brengt smarten, die geen zedelijk organisme kan lenigen. De gemeenschap vraagt bijv. soms opoffering van het leven.

Een verder bezwaar is, dat het niet aangaat, 's menschen roeping te begrenzen binnen zijn »station and his duties", althans niet tot de functie in eene zichtbare gemeenschap. De zedelijke wereld heeft zich ontwikkeld en blijft zich ontwikkelen. Zij moet zich dus niet alleen afspiegelen in den mensch, maar de mensch moet haar ook verbeteren. Overal leeft dan ook min of meer de gedachte aan, wat men kan noemen een kosmopolitische moraal, de gedachte, dat men goed moet zijn; niet alleen als lid van een of andere gemeenschap, maar waar en wie men ook is. Het ideale zedelijk zelf kan dus niet geheel samenvallen met het ideale gemeenschapswezen. Verbetering van ons zelf, zoowel als het zoeken van waarheid en schoonheid gelden immers als plichten, die niet door onze plaats in de maatschappij in 't leven worden geroepen.

Eindelijk zijn en blijven wij onvolmaakt en is dus 't ideale zelf nooit geheel werkelijk. De zelfverwezenlijking is niet gevonden.

Men begrijpt nu wel, dat Essay VI ons de zedelijkheid naar 't ideaal zal teekenen. Tot dusver was de eisch, dat het bestaande zedelijk leven zich in ons zal afdrukken. Daarmede kan de mensch niet voldaan zijn. Om nu verder te komen, moet men vooral blijven denken aan het uitgangspunt: zelfverwezenlijking. Het schijnt, dat dit niet geheel hetzelfde is, als ware zedelijkheid. Populair toch onderscheidt men steeds tusschen een goed kunstenaar en een goed mensch. Zelfverwezenlijking omvat dus schijnbaar meer dan zedelijkheid. Velen willen daarom de zedelijkheid maken tot een onderdeel van het leven, nl. als het leven in overeenstemming met bepaalde regels, ook al erkent men, dat dit onderdeel $\frac{9}{10}$ van het leven omvat.

Die opvatting kan volgens Br. niet juist zijn. De groote eisch is: goed

zijn in alles, het goede zelf verwezenlijken. Dan kan er geen indifferent gebied zijn. Ook al vraagt het handelen geen reflectie, het valt onder het zedelijk oordeel, want het goede karakter wordt tot een tweede natuur. Zedelijkheid is dus van gelijke omvang, is co-extensive, met zelfverwezenlijking, omdat zij is de verwezenlijking van het ideale zelf in en door ons.

De vraag blijft dan nog: wat is dat ideale zelf? Het laat zich op drieërlei wijze onderscheiden: Allereerst is het hét zelf, dat werkelijk wordt in my »station and his duties", het gemeenschapswezen dus in de verschillende levensbetrekkingen. Daarin echter vindt het ideale zelf zijn volkomen uitdrukking niet. In tweeërlei opzicht is het ideaal daarin niet werkelijk en volmaking dus mogelijk. Van daar een sociaal en een niet sociaal ideaal. Anders uitgedrukt: de eisch tot zelfverwezenlijking splitst zich in deze drie 1°. wees een goed lid der familie, maatschappij, staat; 2°. gelijk in dit opzicht op een ideaaltype, een volmaakt gemeenschapswezen; 3°. verwezenlijk het ware en schoone afgezien ook van uwe betrekking tot anderen, volmaak uw denkende en gevoelende natuur.

De toepassing dier regels in de praktijk brengt moeilijkheden, die inderdaad vallen onder de collisie van plichten en waarvan de oplossing geen theoretische maar een praktische is.

Omvat nu zedelijkheid het geheele leven, dan is daarmede nog niet gezegd, dat zedelijkheid en zelfverwezenlijking geheel hetzelfde zijn. Hieruit toch zou volgen — en er schijnt veel voor — dat hij het meest zedelijk is, die het volledigst en krachtigst de menschelijke natuur verwezenlijkt. Daartegen heeft echter de zedelijke bewustheid groot bezwaar. Deze wil toch, dat het zedelijke bestaat in den goeden wil. Nu kan wel alles daaronder vallen en zedelijkheid dus worden genoemd: zelfverwezenlijking in de sfeer van den persoonlijken wil, maar men kan dien wil niet afmeten naar de resultaten.

Het doel toch is niet het verwezenlijkt ideaal, maar het verwezenlijken van den idealen wil in mijn wil. Dat ideale zelf is nooit iets zichtbaars, iets, dat geheel werkelijk is geworden. In het zedelijk leven is het ten deele positief, ten deele negatief. Dit zedelijk leven toch eischt het niet-zedelijke en onzedelijke als voorwaarde, want het is juist het poneeren en werkelijk maken van het ideale zelf en het niet werkelijk maken of transformeeren van den ongesystematiseerden, natuurlijken wil en van den slechten wil. Zoodoende zullen de meeste bezwaren vervallen. Het zedelijk leven met zijn kategorischen imperatief, eischt voortdurend de contradictie, hoewel het verbindend karakter der geboden daardoor in 't minst niet wordt opgeheven. 't Bereiken van het doel, volkomen verwezenlijking van het ideale zelf, zou ons voeren in een boven-zedelijke sfeer.

Dat wordend karakter maakt het zoo moeilijk te bepalen, wie de meest zedelijke is. Zoo vaak wordt men eenzijdig in het oordeel. Harmonie bijv. is wel goed, maar harmonie is niet de hoogste zedelijkheid; want dan zou men juist de hoogere aspiraties moeten dooden, om een inner-

lijke harmonie tot stand te brengen, die anders nooit wordt verkregen.

»De meest krachtige verwezenlijking van het goede zelf" kan ook niet de definitie zijn van den meest zedelijke. Immers dan let men niet genoeg op den strijd, het verschil in omstandigheden, aanleg, moeilijkheden.

»Overwinning van het slechte ik", het negatieve kenmerk, kan ook niet het eenige zijn. Immers dan heeft men het oog te veel op zwakke, niet op krachtige naturen.

Evenmin is de strijd zelf en de daarin betoonde energie het eenige. Immers om dien strijd niet te verminderen, zou men dan het slechte ik vooral niet te zwak mogen laten worden.

Al die bepalingen zijn dus eenzijdig. Praktisch kunnen wij geen antwoord geven op de vraag, wie de meest zedelijke is. God alleen kent de harten. Theoretisch zal het antwoord luiden: dat de hoogte van zedelijkheid bepaald wordt door de kracht en den inhoud van den goeden wil, minus de kracht en inhoud van den slechten wil, die niet alleen een negatie is. De persoonlijke zedelijkheid is het proces van de verwezenlijking van het ideale zelf. Dit proces wordt hier evenwel niet direkt beschouwd als het stellen van den inhoud van het zelf, maar met 't oog op de intensiteit van dit proces als wil.

Dit wordend karakter der zedelijkheid kan geen bezwaar zijn. Wel kunnen die vragen naar wat lager en hooger, wording en ontwikkeling, eigenlijk is, ons voeren in de hoogste vragen der metaphysica, maar een feit is het nu eenmaal, dat de wereld van het zedelijk leven met ontwikkeling samenhangt, daaraan haar karakter ontleent en zonder deze zich niet laat denken.

De volgende essay heeft tot opschrift: zelfzucht en zelfopoffering. Wij zouden haar kunnen noemen: enkele vragen samenhangende met de beschrijving van het zedelijk leven, door Br. gegeven.

Is zelfopoffering, zijn niet-zelfzuchtige handelingen mogelijk? Door sommigen wordt dit ontkend. Is zelfzucht nu zich zelf zoeken d. i. nooit anders handelen dan uit begeerte, behoefte, dan inderdaad zijn alle handelingen zelfzuchtig. Delibereerend handelen geschiedt nooit zonder dat wij op iets 't oog hebben, iets begeeren. Ook als ik mij zelf verloochen, doe waarin een ander geen zin zou hebben, dan doe ik het toch altijd omdat ik het »like", er wel zin in heb. Hoe waar dit zij, de conclusie dat nu ook mijn motief en mijn hart altijd zelfzuchtig is, is niet waar. De gewone mensch ziet het zeer goed en zegt: het spreekt van zelf, dat ik niets doe, of ik moet het willen, ik moet er zin in hebben. Daarom is het nu juist de vraag, waarin iemand zin heeft. De een wil het goede, de ander zoekt alleen zijn genot.

Hij heeft hierin gelijk. »Ik doe iets, omdat het mij een behoefte is het te doen, omdat ik er zin in heb," bewijst nog niets voor de stelling, dat allen zelfzuchtig zijn. Men maakt er ongemerkt van, dat wij het doen, *omdat* wij er behoefte aan hebben, zoodat dus voldoening aan eigen lust, het eenig motief zou zijn. Dit nu is valsch. Wij handelen toch

dikwijls zonder motief, en als wij een motief hebben, dan is dit altijd een object, een doel, dat wij verwezenlijken willen. Dit object, dat dan motief der handeling is, is volstrekt niet altijd het voldaan gevoel.

My pleasure moves me — dit is waar, want al wat begeerd wordt is ons aangenaam, en alleen wat ons aangenaam is wordt begeerd. *My pleasure is my motive* is niet waar, want motief ziet op een object, dat wij verwezenlijken willen, doordat de gedachte daaraan ons aangenaam is en wij dus de verwezenlijking er van begeeren. »A pleasant thought", de gedachte aan iets dat in ons behoefte wekt, is iets anders dan »the thought of a pleasure", de gedachte aan een of ander pleizier. Deze twee kan men zeer goed van elkaar onderscheiden, maar het verwarren van die twee geeft eenig schijn van recht aan hen, die 't bestaan van niet-zelfzuchtige handelingen loochenen.

Waarin bestaat de zelfzucht dan? 't Is wat anders als genot zoeken. Br. geeft hier belangrijke psychologische opmerkingen over begeeren, lust, genot zoeken, de type van een wellusteling. Zelfzucht is niet hetzelfde als doen wat men begeert te doen, want dat doet ieder. 't Is ook niet identisch met het slechte zelf, want men kan niet alle kwaad bepaald zelfzucht noemen. Een zelfzuchtige is niet hij, die een vast doel heeft of een bepaalde soort aangename gewaarwordingen najaagt, maar hij, die geen doel heeft, maar alles gebruikt als middel voor doeleinden, die niets met elkaar gemeen hebben behalve het pleizierige en die hij laat varen zoodra zij niet meer pleizierig zijn.

Het onderscheid tusschen het goede en booze zelf, den goeden en slechten wil, valt dus niet geheel samen met dat tusschen zelfopoffering en zelfzucht. Om twee willen in zich te erkennen is noodig zelfbewustzijn en bewustzijn van een zedelijk zelf. De theorie, die die tweeheid meent te verklaren uit het bestaan van twee groepen erfelijke neigingen en gewoonten, kan niet voldoen. Zij tracht het dubbel zelf te verklaren, maar laat geen enkel zelf meer over. Zij brengt het nooit verder dan tot een collectie van twee collecties. Erfelijke hoedanigheden kunnen nooit de basis zijn, waarop het goede en booze ik wordt ontwikkeld. Veeleer hebben deugd en ondeugd dezelfde wortels. Men zou bijv. kunnen vragen: is de erfelijke sexueele neiging egoïstisch of altruïstisch? In 't eerste geval zouden alle deugden, waarvoor die neiging de grondstof levert, egoïstisch en slecht zijn — in het tweede geval zouden alle ondeugden, die zij in 't leven roept, altruïstisch en goed zijn.

Doch hoe ontstaan dan die twee willen? nl. de goede wil, dien wij hebben leeren kennen als het behoefte hebben aan het zedelijke goede, aan de verwezenlijking van het ideale zelf, en de slechte wil, welks inhoud men alleen kan beschrijven als datgene te willen, wat strijdt tegen den goeden wil.

Hij gaat bij die zeer uitvoerige beschrijving uit van het kind met zijn natuurlijke behoeften. Enkele voorwerpen, die aan die behoeften voldoen, leert hij kennen, maar alleen, wanneer er behoefte is, zal bijv. het drinken, dat hij ziet, begeerte wekken. Is zijn dorst geleescht, dan

heeft het object het begeerlijk karakter verloren. Hier is dus nog niets van dat, wat er later kan worden, het vereenzelvigen van zekere objecten met de gedachte aan genot en het vereenigen van die genietingen tot een doel, dat voortdurend begeerd wordt. Op die wijze ontstaat eerst in later tijd de lust, de genotzoeker enz.

Afgezien nu van die bepaalde begeerten, die nu en dan ontstaan, leert het kind reeds zeer spoedig eenige belangstelling in iets anders. Voorwerpen en personen, die hij altijd rondom zich heeft, worden een deel van zijn zelf, hij is zonder deze niet recht thuis, hij voelt zich dan zichzelf niet. Niet alleen echter het afwezig zijn dier personen doet hem onaangenaam aan. Ook hun welzijn is hem niet onverschillig. Dat zij er vroolijk of bedroefd uitzien, doet hem aangenaam of onaangenaam aan. Het zelf leeft in zijn inhoud, het zelfgevoel of de zelfvoldoening daalt en rijst voortdurend met die wereld, die het in zich draagt. Begint nu later de opvoeding, dan is dit kind nog wel geen zedelijk wezen, maar zien wij zeer spoedig het onbewust begin van een beter ik en een slecht ik. Het leert nl. een wil buiten en boven den zijnen kennen. Het leert, wat goed en stout wordt genoemd. Het bemerkt, dat gehoorzaamheid aan zijn omgeving en aan hem zelven aangenaam is, ongehoorzaamheid daarentegen onaangenaam. Die wil nu is voor het kind niet alleen een hoogere wil, die van buiten tot hem komt, maar het gevoelt er zich één mee. Als het er tegen handelt, dan gevoelt het zich onvoldaan. Zijn meerderen believen, wordt door hem als doel begeerd. Een kind wil dan graag goed zijn en begeert dus ook allerlei werkzaamheden, alleen omdat zij goed zijn. Zoo leert het kind langzamerhand, zonder eenige redeneering, behagen vinden in de goedkeuring der omgeving en in hetgeen deze goedkeurt. 't Kind is daarin volstrekt niet zelfzuchtig. Het redeneert niet bij zich zelven, dat gehoorzaamheid een middel is tot genot. In den geest is dus niet de gedachte aan het pleizier, dat er door verkregen wordt, maar aan de goedkeuring der moeder of aan een of andere werkzaamheid, en deze werkt aantrekkelijk, wekt de behoefte om haar werkelijk te maken. Van een zelfzuchtig motief is hier geen sprake, zoo min als bij instinkt of bij 't voldoen eener behoefte, of bij liefde voor zich zelven. Wij hebben ons zelven lief en al wat met ons, in ons gevoel, één is geworden. Dat alles is volstrekt geen zelfzucht.

Zoo ontstaat dus belangstelling, een begeerte om zekere dingen te doen, een begeerte, die voortdurend werkt en toch geen onvoldaan gevoel geeft, maar die, ook al wordt zij nu en dan voldaan, niet ophoudt begeerte te zijn. Zoo ontstaat ook belangstelling in personen en zaken, die wel niet direkt in betrekking staan tot zijn persoonlijke werkzaamheid, maar hem niet onverschillig laten. Het gelukken van hun werk verhoogt zijn levensgevoel, het mislukken vermindert het.

Aan den anderen kant is uit de natuurlijke neigingen en behoeften, ook de slechte wil reeds in een onbewust, niet-zedelijk, tijdperk opgegroeid. Die natuurlijke neiging toch werd vaak tot slechte gewoonte, behoefte werd lust enz.

Op dien dubbelen grondslag nu ontstaat eerst de zedelijkheid. Daarvoor is noodig kennis van het goede, kennis van het kwade en zelfbewuste wil. De mensch moet nl. in zich zelf twee tegenstrijdige begeerten kennen, hij moet die kennen als behoorende tot twee klassen, goed en kwaad, hij moet zich bewust geheel vereenzelvigen met een van deze en dus zich zelf kennen en zich stellen, poneeren, als goeden of slechten wil. De eenheid van dien slechten wil bestaat alleen in gedachte, omdat men in dat eene begrip wil samenvatten alles, wat staat tegenover den goeden wil. De goede wil daarentegen is werkelijk een eenheid, een systeem, een algemeene, een hoogere wil, die evenwel eerst nog alleen gevoeld wordt en nog niet wordt gekend als wil van het zelf, dat gehoorzaamt.

Zoo tracht Br. het ontstaan van het zedelijk zelf, van een dubbel ik, te beschrijven. Die wording toch kan men bij zich zelven en anderen zoo nauwkeurig mogelijk trachten waar te nemen, zonder daarbij van allerlei theorieën uit te gaan. Ook blijft die wording nog steeds haar gang gaan. Het geweten spreekt immers niet terstond mee op ieder levensgebied, maar, zoodra de mensch, bewust en willend, kwaad of goed doet, is de zedelijke persoon geboren. Dat nu werkelijk het booze ik geen eenheid is, tracht hij uitvoerig aan te toonen. 't Is een collectie van neigingen en begeerten, die in strijd zijn met den goeden wil. Een absoluut boos wezen is onzin. Het goede zelf, daarentegen, is wel een eenheid nl. de verwezenlijking van het ware zelf. Daaruit wordt nu ook duidelijk, dat de zelfzucht slechts een der vormen is, waarin het slechte ik zich vertoont, nl. het gebruiken van alles als een middel tot eigen genot. De rest van het slechte ik bestaat in het zoeken van dingen en het volgen van neigingen die in strijd komen met het goede.

Zelfopoffering bestaat dus niet in het volgen van het hoogere en het kruisigen van het lagere, maar zij is de goede, de algemeene, wil in mij, om ook datgene te verwezenlijken, wat mij als individu verminderen of vernietigen zal. Voor het booze is zelfopoffering dus onmogelijk. Godsdienstig behoeft zij niet te zijn. Immers, het erkennen van een hoogeren wil kan Br. nog geen godsdienst noemen.

Wij danken aan deze laatste opmerking nog eenige slotbeschouwingen, die zeer goed een essay konden zijn met 't opschrift: godsdienst en zedelijkheid.

Zedelijkheid is een eindeloos proces en daarom een contradictie, een eeuwig worden. Dit komt, omdat de mensch zelf een contradictie is. Hij weet echter dat hij het is en dit maakt, dat hij feitelijk er boven staat. Het nadenken over dit proces moet ons echter noodzakelijk brengen in een andere sfeer, het godsdienstig standpunt.

Godsdienst en zedelijkheid staan in nauw verband. Godsdienst toch is geen soort philosophie, maar *a doing*, dat zedelijk is. Godsdienst omvat de verwezenlijking van het goede zelf.

Toch is godsdienst en zedelijkheid niet identisch. Ook is godsdienst niet »morality touched by emotion." Dit zeggen van Matthew Arnold beteekent niets, tenzij men er bij denke: »religious emotion."

Bij godsdienst vinden wij steeds geloof, niet in iets dat zal zijn of behoort te zijn, maar in een object dat is, dus niet in een ideaal dat alleen nog maar in ons hoofd bestaat. Dat object der religieuse bewustheid is het verwezenlijkt, het werkelijk ideaal. Wij vinden ons zelven als een bepaalden wil tegenover een object als den werkelijk idealen wil, die niet ons zelf is, maar toch in zulk een betrekking tot ons staat, dat hij, hoewel werkelijk, verwezenlijkt moet worden, omdat hij is de geheele, eenige, waarachtige werkelijkheid. Dit moge dwaas klinken, feitelijk is het, volgens Br., de inhoud der religieuse bewustheid. Men denke bijv. aan 't geloof in een godsrijk, dat bestaat en alles omvat en toch komen moet. Bij kunst, wijsbegeerte, godsdienst, overal vinden wij ditzelfde terug. In ieder geval is in de religieuse bewustheid èn het ideale zelf als hoogste werkelijkheid, èn de aanspraak die het op ons laat gelden. In een zelfde bewustzijn zijn dus beide elementen en de betrekking dezer beide vereenigd. Wij zijn een bepaalde wil, die het werkelijk ideaal moet verwezenlijken, en het werkelijk ideaal is gegeven als de wil, die geheel werkelijk is en daarom in ons verwezenlijkt moet worden. Nu moge men nog zoo dikwijls aankomen met het dilemma: wat werkelijk is, hoe kan dat werkelijk worden? Wat werkelijk wordt is nog niet werkelijk: — wij hebben te doen met het feit, dat de religieuse bewustheid beide handhaaft en dit dilemma eenvoudig irreligieus noemt.

Evenals in de moraal het zedelijk zelf, het ideale, werkelijk is, maar toch in wereld en ik het niet-zedelijke en onzedelijke als het werkelijk bestaande wordt gekend — zoo vinden wij in den godsdienst de realiteit van het goddelijke en te gelijk de erkenning, dat de wereld en het zelf van God vervreemd en in zonde vervallen zijn. De identiteit van God en mensch in één subject is eisch der godsdienstige bewustheid. Zonder deze is de mogelijkheid van verzoening buiten gesloten. De antithese van den goddelijken en zondigen wil onderstelt beider eenheid en die eenheid is het, die in gedachte en wil van het subject hare uitdrukking moet vinden.

Zoo is het echter nog niet. Alleen als wij reflecteeren over de religieuse bewustheid, doet het zich zoo aan ons voor. Maar in het bewustzijn zelf leeft nog niet het inzicht, dat de goddelijke wil de wil is van ons waarachtig, innerlijk zelf. God en het goddelijke staan nog vaak buiten ons. Een groote klove scheidt beiden. Ons innerlijk ik moge het verlangen, het verlangt het nog als iets dat boven ons staat.

Doch die eenheid van het goddelijke en het menschelijke, die, ook al erkennen wij haar, toch telkens weer een ideaal schijnt, dat niet werkelijk is in mijn wil, kan als verzoening door den wil gegrepen worden. Dit geschiedt als de eigen wil, de wil van het individueel zelf, sterft en het geloof ons één maakt met het ideaal. Dat is de kern en de roem van het protestantisme: rechtvaardiging, verzoening door geloof. Dat geloof (faith) omvat èn eene overtuiging (belief) èn een wil nl. de overtuiging, dat het object werkelijk is, èn de wil, dat het werkelijk zij. Geloof is volstrekt niet gebrekkige kennis, halve zekerheid. Twijfel en

onzekerheid verzwakken het geloof. Als die overtuiging wijsgeerig inzicht wordt, dan verdwijnt daardoor niet de noodzakelijkheid van *geloof*. Evenmin wordt het daardoor onmogelijk. Niet een bepaalde graad maar een bepaalde soort van kennis kan met het geloof niet samengaan, nl. onmiddellijke zinnelijke ervaring, waarneming. Die kennis is hier niet en kan hier nooit zijn, maar daarmede is niet gezegd, dat niet een andere, even krachtige verzekerdheid mogelijk is. Geloof is altijd het zich verheffen boven de wereld, het zich verheffen met gedachte en wil tot een object, dat niet gezien maar gedacht wordt. Bij wijsgeerige theorieën denk ik na over het object; in de religie denk ik aan mij zelf en het object en bemerk de klove tusschen mij zelf, als een onwaarachtig deel van de eindige wereld, en de hoogste werkelijkheid, die ook mijn waarachtig wezen is. 't Geloof is dus het erkennen van mijn waarachtig zelf in het godsdienstig object en het identificeeren van mij zelf in gedachte en wil met dat object. In de zedelijkheid hebben wij vooruitgang, ontwikkeling, iets dat verwezenlijkt moet worden, in de religie is het ideaal werkelijk ondanks de ontwikkeling, staat boven de contradictie en eindigheid, is gegrepen in geloof. Zoo was een Paulus der wereld gestorven, al stierf hij nog iederen dag.

't Object van dat geloof kan dus slechts zijn de onschendbare eenheid van menschelijk en goddelijk als een organisch menschelijk-goddelijk geheel. 't Is de overtuiging, dat de uitwendige wereld niettegenstaande den schijn de verwezenlijking is van den idealen wil en dat in de innerlijke wereld goddelijk en menschelijk één zijn. In bijbeltaal uitgedrukt is dit het geloof in het koninkrijk Gods als het organisme, dat werkelijk wordt in zijn leden en in die leden wil en zich zelf bewust is, wanneer zij willen en zich zelf bewust zijn als leden van dat organisme.

De goddelijke wil van de religieuse bewustheid heeft geen anderen inhoud dan het zedelijk ideaal. De praktijk van den godsdienst is dus ook verwezenlijking van dat ideaal. In zoover zijn beide één; maar wat in de zedelijkheid is een worden, een moeten zijn, is voor de religie een zijn, de hoogste werkelijkheid. Bij religie — alleen zekerheid van verkregen overwinning en vast vertrouwen in den strijd.

Al wat met godsdienst samenhangt moet daarom aan dat geloof zijn beteekenis ontleenen. Leerheiligheid noch formalisme is godsdienst. Voorzoover echter godsdienst een weten is, tracht men het uit te drukken in een leer; omdat het gelooven is in het onzienlijke, is er behoefte aan een cultus. Daaraan mag evenwel geen andere beteekenis worden gegeven dan dat het versterken moet dien religieusen wil, die bestaat in dat geloof, dat de wereld overwint en het koninkrijk doet worden in de wereld, die voor 't geloof reeds Gods koninkrijk is.

Zoo is wel de inhoud van den wil bij godsdienst en zedelijkheid dezelfde. maar de kennis en de geest verschillen, d. i., als ik Bradley goed begrijp, dit: als innerlijke drang om het ideaal te verwezenlijken in ons en in de wereld zijn beide één; zonder godsdienst staat men met zijn zedelijkheid voor een worden, met het onvoldaan gevoel van het nooit gegrepen

en nooit te vinden ideaal en met een zondige wereld en een zondigen wil. Eerst de godsdienst voert ons in een hoogere wereld; de godsdienst alleen brengt verlossing, vertrouwen, vrede.

Bradley's Studiën hebben, voorzoover ik kon bemerken, niet die belangstelling gevonden als Sidgwicks boek. 't Is geen wonder. Heeft de lezer bij mijn verslag zich wellicht over onduidelijkheid beklaagd, ik wil hem niet beloven, dat Bradley's boek op menige bladzijde hem nog niet veel meer reden daartoe zou geven. Hij zelf verontschuldigt zich er over of liever beschuldigt zich er van. Er spookt voor menigeen ook te veel van de metaphysica der duitsche wijsgeeren. Met de klacht, dat een en ander abstract en onverstaanbaar diepzinnig is, maakt men zich er spoedig af. Tegenwoordig moet alles helder en doorzichtig zijn. Men wenscht feiten der ervaring en krijgt van Br. te veel van het oude, waarmede men meent afgerekend te hebben.

Ik trachtte niet, wat mij oud en nieuw toescheen, te scheiden. De wijze, waarop hier de Engelsche theorieën van utilisme en evolutionisme worden verwerkt, geeft, dunkt me, een oorspronkelijk karakter aan de schetsen. Wij zullen hem wellicht hier en daar niet kunnen volgen. Wij zijn min of meer huiverig mee te gaan met onderstellingen, die naar een bepaalde psychologie en methaphysica heenwijzen. Terecht heeft Sidgwick (Mind IV 545) beweerd, dat het werk niet alleen kritisch maar dikwijls dogmatisch is. Ook is er iets voor te zeggen, dat de grondstelling »zelfverwezenlijking einddoel van het handelend leven" niet duidelijk genoeg werd gemaakt en niet altijd op dezelfde wijze werd gebruikt. Doch, al is het gemakkelijk aanmerkingen te maken, wij vragen: wie geeft ons het betere?

Ook Sidgwick acht het een belangrijk boek, vooral om de bestrijding van allerlei heerschende meeningen. Ik acht het bovendien belangrijk om het standpunt, waarop het zich plaatst. 't Is toch werkelijk een poging om het zedelijk bewustzijn, zooals het in ons leeft, zooals wij, godsdienstpredikers, het in populaire taal vaak vertolken, in meer wijsgeerige taal te beschrijven. Het verheugde mij daarom nu en dan terug te vinden, wat ook ik zelf populair had zoeken uit te drukken in mijn schets van het godsdienstig zedelijk leven; bijv. de drie zijden van het zedelijk leven: besef van verplichting in de verschillende betrekkingen, waarin wij zijn geplaatst; roeping tot deugd als het willen beantwoorden aan een ideale type; het arbeiden aan Gods koninkrijk als de poging om alle levensbetrekkingen steeds meer aan 't ideaal te doen beantwoorden. Het werkelijk bestaande zedelijk bewustzijn was zijn uitgangspunt, ook al wordt hij wel eens verleid van uit abstracte begrippen te redeneeren. Ik vond daarvan meer dan mij lief was, bijv. bij het zelf als eenheid, en de wijze, waarop dit werd ontwikkeld. De nauwkeurige waarneming van psychologische feiten, en 't ontleden van verschillende begrippen trok mij menigmaal aan. Ook de aanteekeningen bijv. over recht en plicht zijn

uit dat oogpunt niet zonder beteekenis. Het zedelijk leven is een feit, en menige theorie negeert dit, terwijl zij het wil verklaren. Wij verlaten dan het zedelijk standpunt. Dat doen wij met Br. niet. Wie nu de absolute waarde van dat leven wil handhaven en daarin niet middel maar doel, bestemming, ziet zal ook hier wellicht denken, dat die handhaving nog al wat in heeft. In zekeren zin laat het zedelijk leven zich ook alleen zedelijk rechtvaardigen. Het breekt zich baan in den zedelijken persoon, en zonder dat men nu juist redeneert, dat al het werkelijke redelijk is, laat het zich zoo beslist gelden, dat verzet er tegen zedelijk gebrandmerkt wordt. Voor 't leven is dit vaak voldoende. Wie het zedelijk leven echter in theorie brengt, wie nadenkt over onderstellingen en gevolgtrekkingen, die er uit voortvloeien, kan niet blijven in de wereld der ervaring, maar ziet zich aan 't begin en 't einde altijd weer gebracht tot een hoogere realiteit, het bovenzinnelijke, waarvan geen wetenschap mogelijk is, maar waaraan wij krachtens onze natuur en ons denken bepaalde eischen stellen. Daarom wortelt het hoogste zedelijk leven in religie, in een gevoelde betrekking met het bovenzinnelijke. Daarom zal de Ethiek, wil zij iets anders zijn dan regelen van een verstandig levensgedrag, altijd niet alleen aan psychologie raken maar ook aan metaphysica. Bradley wijst zelf hier en daar op allerlei kwesties, waarin hij partij kiest. De grondstellingen van het zedelijk leven laten zich theoretisch alleen rechtvaardigen, wanneer zij in samenhang kunnen worden gebracht met wat wij meenen te weten, ook van die hoogste werkelijkheid. 't Is niemand kwalijk te nemen, dat hij huiverig is, met zijn gedachten daarheen op te klimmen. 't Is goed te weten, dat er grenzen zijn voor ons weten en in welken zin ons denkvermogen beperkt is. Maar wanneer zooveel gesproken wordt van zelfverwezenlijking, van roeping, bestemming, een ideaal dat werkelijk is en ons eerst aangrijpt, een God die volmaakt is en ons roept volmaakt te worden, van de eenheid van allen in God, van de wereld als een godsrijk en de toekomst als een godsrijk, van een hoogeren wil, een beter ik, ons waarachtig ik enz. — dan is het toch zaak, dat, wie denken kan, zich steeds duidelijker make, wat hij daarbij denkt. De moderne theologen staan, meen ik, op dit punt meest onder de geloovigen. Hoe krachtig zij het uitspreken, dat religie en zedelijkheid niet kunnen staan of vallen met eene of andere metaphysica, omdat zij zijn verschijnselen in den mensch — toch onderstelt men bij beide telkens de werkelijkheid van het bovenzinnelijke. Wie de geestelijke verschijnselen niet oplost in stoffelijke, kan vele oude en nieuwe vragen niet levenslang terugdringen. De strijd tusschen ethisch en intellectualistisch modernen werd in Engeland ergens gekarakteriseerd als een herleven van den ouden twist tusschen nominalisten en realisten. 't Heeft er iets van, wanneer wij met realisten bedoelen hen, die het Ideaal, God, voor een realiteit, en met nominalisten hen, die het voor een nomen, een begrip, een idee houden. Al ziet men meelijdend neer op die twisten als op verouderde scholastieke dwaasheden, het verhinderde volstrekt niet, dat die strijd de moderne theologen zeer warm maakte

en hun zeer aan 't hart ging. Zoo zal het wel telkens gaan. De metaphysische, of wil men wijsgeerige, vragen, komen altijd in allerlei vormen weer voor den dag.

Of zou de tijd daar zijn, dat wij alle geloof moeten prijsgeven en, van de stof uitgaande, een mechanische wereldbeschouwing en een physische ethiek kunnen samenstellen? Laat mij nog meedeelen, hoe Barrett dit op zijne wijze beproefde!

H. Koekebakker Jr.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Wanneer wij uit eenige legendarische verhalen, waarin enkele historische overleveringen bewaard zijn, een gedeelte der oude geschiedenis willen reconstrueeren, dan staan ons twee wegen open. De eene is lang en moeilijk: wij moeten die documenten nauwkeurig onderzoeken, hunne bestanddeelen van elkaar afzonderen, naar den oorsprong dier legenden vorschen, onverbiddelijk al wat blijkt in jonger tijd om de eene of andere reden aan de overleveringen toegevoegd te zijn, buiten rekening laten bij het beschrijven van de oudheid, en eindelijk de zelfverloochening oefenen, ons met een zeer mager resultaat tevreden te stellen. De andere weg is veel aantrekkelijker: neem alle gegevens over het oude tijdvak in u op, erken het legendarisch karakter dier ouder en jonger verhalen, neem aan dat er een kern van waarheid in is, overdenk dat alles te zamen, en als dientengevolge een voorstelling van het verleden bij u ontstaat die niet onmogelijk is, schik dan daarnaar de gegevens. Zoo handelde, om één, waarlijk niet onbeteekenend, voorbeeld te noemen, Renan in zijn *Vie de Jésus*.

Is het ongeoorloofd dezen weg te betreden? Of liever, lijdt hij nimmer tot het doel? Zeker is het geoorloofd. Het is de methode der geniën, die geen geduld hebben voor den doornigen weg der ontleding en op het doel afvliegen. Groote diensten hebben zij aan de wetenschap bewezen. Ja, wie niets van deze gave der fantaisie bezit, brengt het niet ver in de kennis der geschiedenis. Gedurig toch moeten wij meer of min stoute hypothese maken, die niet altijd voor streng bewijs vatbaar zijn.

Maar hetzij een ander, hetzij wijzelven zulke grepen doen, de rustige, moeilijke analytische arbeid komt achteraan, en als onze hypothesen met hare slotsommen in strijd komen, dan moeten gene onbarmhartig op het altaar der waarheid opgeofferd worden.

De onbekende schrijver van *The Hebrew migration from Egypt* [1]) is een waarheidlievend man, met gezond verstand, vrij van de kerkelijke vooroordeelen ten aanzien van de Bijbelsche verhalen, ijverig in het raadplegen zijner bronnen; maar dit alles volstaat niet om iemand tot een betrouwbaren gids te maken in het duistere tijdvak der Israëlietische geschiedenis, dat aan de verovering van Palestina voorafgaat. Den schrijver ontbreekt hiertoe vooral de noodige kennis van de resultaten der kritiek op de verhalen, waarvan hij den inhoud gebruikt.

Zijn werk bevat over den uittocht een paar ware ideën, maar die niet nieuw zijn. Vooreerst, over de ligging van den ים סוף, welke naam gewoonlijk „de Schelfzee" vertaald wordt, terwijl hij voorstelt [2]) de woorden als ים סופה op te vatten en door „stormzee" te vertolken, wat niet onmogelijk is; „eind der zee" waaraan hij dacht, kunnen zij niet beteekenen, wel „uiterste zee". Het is zeker, wat de schrijver uitvoerig betoogt, dat deze zee niet de Sinus Heroöpolitanus of golf van Suez, maar de Sinus Elaniticus of golf van Akabah aanduidt. De traditioneele opvatting, die Israël de golf van Suez laat doortrekken, mist goeden grond. Zijn de Israëlieten, wanneer zij uit Egypte regelrecht naar de *jam Soef* getogen zijn, langs den noordelijken rand van het Sinaïetisch schiereiland getrokken, dan wordt het ongerijmd te onderstellen, dat de Sinai of Horeb ergens in dat schiereiland gelegen was; waarschijnlijk hebben zij hierin geen voet gezet [3]). Vervolgens neemt de auteur ook terecht aan, dat de Israëlieten van verschillende kanten in Palestina binnengedrongen zijn.

Maar alleen met deze ware denkbeelden gewapend, maakt men zich nog geen juiste voorstelling van het gebeurde vóor de Verovering, en loopt men nog groot gevaar zich deerlijk te

1) London Trübner and Co. 1879. 440 bladz. 2) P. 75 f.
3) Vgl. Theol. Tijdschr. XIII, 134—140.

vergissen in het reconstrueeren. De auteur, niet toegerust met de noodige kennis van de onderzoekingen van den laatsten tijd over de Pentateuchische verhalen, gebruikt hieruit — wat hem te stade komt en fantaiseert verder. De verhalen over de aartsvaders zijn legenden, maar hij haalt er toch een voorstelling uit van de Terachietische volksverhuizing en van Abrahams woonplaats, ja, noemt ze eenmaal „ouder tradities dan die in Exodus" [1]).

Zoo doet de auteur ook met de locale overleveringen. Die van het Sinaïetisch schiereiland worden alle met minachting behandeld en als monnikkenpraatjes verworpen. De traditie daarentegen, die het dal by Petra „wady Mousa" noemt, wordt met achting bejegend en voor geloofwaardig gehouden [2]). Waarom anders dan omdat zij met des schrijvers hypothese strookt?

Deze hypothese, de voornaamste van het boek, de spil waarom alles hier draait, is de gissing, dat de echte berg Gods, die bij de Israëlieten Sinai, bij de Judëers Horeb heette, de berg Hor was, waar volgens enkele verhalen Aäron gestorven is, en dat deze bij Petra lag.

Zij wordt echter zeer slecht gestaafd. Om slechts op één punt te wijzen. Waar lag, als dit waar is, Kades, vanwaar de Israëlieten, volgens Num. 20 : 22 naar Hor gingen, om daarna (volgens 21 : 4) den Seïr te gaan omtrekken? De schrijver betoogt [3]) met vele woorden, dat Kades ten O. van Petra lag, en laat dus de Edomieten alleen ten O. van het gebergte, tusschen de Doode Zee en de Golf van Elat, wonen. Hoe zij daar, in de woestijn, de macht hadden, Israël den overtocht te weigeren, is moeilijk in te zien, en de schrijver houdt toch ook dezen trek der overlevering voor historisch. Met Palmer's ontdekking van Kades [4]) is hij even onbekend als met de resultaten der kritiek op de plaatsen waar de Hor voorkomt.

De quaestie van do plaats waar Aäron stierf is niet licht op te lossen. Volgens Num. 20 : 22 vgg., 33 : 37 vgg., Deut. 32 : 50 geschiedde dit בְּהֹר הָהָר, d. i. op Hor, den berg. (LXX Ὢρ, τὸ ὄρος). Dit ziet er uit, alsof er eens gestaan heeft בָּהָר, op den berg, en het tweede woord er bijgevoegd is, toen

1) P. 317. 2) P. 228. 3) P. 234 ff. en elders.
4) Vgl. Theol. Tijdschr. XIII t. a. p. en o. a. Riehm *Handwörterb.* s. v.

Hor een eigennaam geworden was; maar Cod. Sam. en LXX lezen hetzelfde als de Hebr. Tekst. Die berg lag volgens Num. 33:37 op de grens van Edom, volgens Num. 20 kwamen de Israëlieten daar uit Kades, nadat Edom hun den doortocht geweigerd had en trokken zij van den Hor naar de Elanietische golf. Het traditioneele gevoelen nu over de ligging van den Hor, vlak bij Petra, steunt, behalve op de locale traditie, alleen op Josefus, die [1]) Aäron bij Petra sterven laat, maar is in lijnrechten strijd met het verhaal van Num. 20; want indien de Seïr, d. i. de woonplaats der Edomieten, zich al niet westelijk van de Araba heeft uitgebreid en ook de naam was van de bergstreek ten Z. van Juda, zeker behoorde het gebergte waarin Petra ligt er toe, en het is dus onmogelijk dat Israël daar na Edoms weigering kampeerde. Nu zijn de plaatsen in Num. beide uit den naëxielischen tijd en het bericht over Aärons dood in de voorexielische verhalen is door die jongere verdrongen [2]). Ook dat oudere vermeldde waarschijnlijk den Hor als Aärons sterfplaats, want hieruit zal deze aanduiding wel in Deut. 32 zijn gekomen. Wel is waar sterft volgens Deut. 10:6 Aäron in Mosera (LXX Mosedai), maar het tweede deel van het vs. waarin dit voorkomt ontbreekt in Cod. Sam. en is zeker een naexielisch toevoegsel, omdat Aäron hier als priester, die door Eleazar opgevolgd wordt, is voorgesteld. Was dus ook in het vóór-Deuteronomisch verhaal de Hor Aärons sterfplaats, waar lag dan die plaats? De eenige keer dat hij voorkomt, ook in den zonderlingen vorm הֹר הָהָר (LXX τὸ ὄρος τὸ ὄρος) is Num. 34:7, 8, in een beschrijving van de grenzen van Palestina, en wel bij de noordelijke grens, tusschen de Middellandsche zee en Hamat! — Bij dezen stand van zaken is uit de opgaven van Aärons sterfplaats niets af te leiden; de schrijver van *The Hebrew migration* leidt er echter allerlei uit af en steunt er op.

Enkele bijzondere opmerkingen in het boek kunnen waarde hebben. Zoo trof me de gissing [3]), dat de naam „Hebreën" bepaald in Juda zou thuis hooren, en dat die verhalen in Ex. waar de verdrukten in Egypte aldus genoemd worden, van Ju-

---

1) Oudh. IV, 4 § 7.
2) Wellhausen *Jahrb. f. D. Th. XXII*, 468.
3) P. 108 ff.

deeschen oorsprong zouden zijn, in onderscheiding van die waar zij „bnê-Israël" heeten, die dan uit noord-Israël zouden stammen. De naam komt behalve hier bijna alleen vóor in den mond van de Filistijnen, althans in de verhalen waarin dit volk, Juda's groote vijand, een hoofdrol speelt. Ook Wellhausen maakt in zijne *Composition des Hexateuchs* [1]) bij de kritiek op de eerste hoofdstukken van Exodus geen gebruik van dit verschil in benaming, en dit zou toch wel een middel kunnen zijn om de voorexielische verhalen te schiften.

Eenige ware opmerkingen redden echter een boek van vierhonderd bladzijden niet.

Die Alexandrische Uebersetzung des Buches Jesajas von Dr. Anton Scholz [1]) is een rectorale redevoering, met eenige bijlagen tot bewijs van de meegedeelde resultaten. De auteur, hoogleeraar te Würzburg, staat op geloovig katholiek standpunt, erkent den Bijbel als woord Gods, en noemt de Kerk het corpus mysticum van den lijdenden knecht Gods. Ook is hij geen vriend der nieuwere kritiek; sommige groote stukken van Jezaja onecht te verklaren, houdt hij voor een gevolgtrekking uit valsche filosofische praemissen. Maar — en ziedaar het belangrijke in dit boekje — hij erkent verscheiden glossen in Jezaja: 8 : 19—22, 9 : 14, 56 : 8—12. Ook is volgens hem op enkele plaatsen de Masoretische tekst opzettelijk gewijzigd; zoo 42 : 1. De resultaten des auteurs omtrent de LXX van Jezaja zijn overigens zeer mager en twijfelachtig. Dat het moeilijke הרם in 19 : 18 per *atbasj* uit צדק ontstaan is, kan evenmin narekening verdragen, als de stelling, dat het Hebreeuwsch exemplaar waaruit Jezaja vertaald is, uit een textus receptus gedicteerd was en de meeste varianten hieruit te verklaren zijn. Wanneer, om het eerste het beste voorbeeld te kiezen, גדלתי, 1 : 2, door *ἐγέννησα* wordt overgezet, heeft dan de schrijver הולדתי *gehoord?* Niet velen zullen, met den auteur, er aan denken dit te beamen.

---

1) *Jahrb.* XXI, 538. 2) Würzburg 1880. Prijs ƒ 0.65.

Een enkel woord mag volstaan tot aankondiging van: *Palestina. Volledige beschrijving van het Heilige Land. Uit het Engelsch vertaald door C. M. A. Douglas, Lt. der Infanterie. Met* 29 *gravures en* 3 *kaarten* [1]). Tegen den titel moet ik met nadruk opkomen, omdat het publiek daardoor misleid wordt, al vertrouwen wij, dat dit door uitgever noch vertaler beoogd is. Het werk is namelijk — zooals het Prospectus ook vermeldde — eene vertaling van Conder's *Tentwork in Palestine*, en dit is volstrekt geen volledige beschrijving van Palestina. Conder heeft slechts West-Palestina grootendeels opgenomen en in kaart gebracht; met het Overjordaansche houdt hij zich ook in zijn boek niet op, hetwelk den nederigen titel draagt van *A record of discovery and adventure.* Het oorspronkelijke werk besprak ik in den vorigen jaargang van dit Tijdschrift [2]), waar ik verwees naar een opstel van mijn hand in den *Tijdspiegel* [3]). Bij het doorloopen der vertaling stuitte ik weer herhaaldelijk op de proeven van verregaand gemis aan historische kritiek, waarvan ik vroeger melding maakte. Zoo trof mij II, 250 v. de vermelding der overlevering, die een grot bij Bethlehem den stal noemt waarin Jezus geboren is. Conder drukt zijn vertrouwen in de juistheid dier traditie aldus uit: „Deze overlevering schijnt het in geloofwaardigheid verre te winnen van die van latere ontdekkingen, waardoor de geestdriftvolle Helena en de staatkundige Constantijn de plaatsen van oude Christelijke herinneringen en feiten bepaalden; zoodat zelfs de meest vrijzinnige navorscher deze ruwe grot met haar steenen krib zal aannemen." Wie zoo schrijft over de grot te Bethlehem, weet niet slechts niets van de vraagstukken der Nieuw Testamentische kritiek, maar verkracht ook de regels der redeneerkunde, wanneer het er op aankomt, de gewenschte geloofwaardigheid van een verhaal te handhaven: dit *schijnt* geloofwaardiger dan iets anders, *dus* niemand kan het ontkennen! Onwillekeurig zet ik zoo de zwakke zijde van het boek op den voorgrond, mede omdat de Prospectus, als Voorbericht herdrukt, het met zooveel ophef in naam des geloofs aanbeveelt. Maar hiermee wil ik volstrekt

1) In twee deelen W. K. Schneijder. 's Hertogenbosch. 1879 en 1880.
2) Bl. 122. 3) 1879 bl. 1 vv.

de lectuur niet afraden. Integendeel, ook in de vertaling laat het zich alleraangenaamst lezen, en het bevat zeer belangwekkende beschrijvingen van plaatsen en omstandigheden. De heer Douglas heeft veel zorg besteed aan de vertolking. Dat hij geen man van het vak is, komt enkele keeren aan het licht. Zoo spreekt hij I, 48 van het „Feest der Tabernakelen", waarmee het Loofhuttenfeest bedoeld wordt, en beschrijft hij (Aanhangsel bl. 2) het *Onomasticon* van Eusebius als een niet-alfabetische naamlijst.

H. O.

TIJDSCHRIFTEN.

Theol. Studien u. Kritiken, 1880, II.

HACKENSCHMIDT, des luth. Theologen Joh. Musäus Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche; KLEINERT, zur prakt. Theologie. Gedanken u. Bemerkungen; SEIDEMANN, Luther u. der Meiszner Bischof Johann VII von Schleinitz (März, 1520); BERTLING, eine Transposition im Evangelium Johannis. Recensionen (GESZ, Christi zeugnis u. Christi Person u. Werk, rec. von REIFF; KOFFMANE, Gesch. des Kirchenlateins, rec. von LUDWIG).

Theol. Stud. u. Krit. III.

Abhandlungen. GRIMM, der Apostelconvent; WETZEL, Versuch einer Erklärung der Stelle Gal. II: 14—21; FISCHER, Rothe's Grundanschauungen vom Sittlichen u. Religiösen nach seiner theol. Ethik. — Gedanken u. Bemerkungen. RUPRECHT, die Vorbereitung zum Kanzelvortrag; KLOSTERMANN, das Datum des Martyriums Jesaja's im römischen Kalender. — Recensionen.

Zeitschrift für Kirchengeschichte, IV: 1.

Untersuchungen und Essays. H. REUTER, Augustinische Studien I; G. UHLHORN, Vorstudien zu einer Geschichte der Liebesthätigkeit im Mittelalter; H. SCHULTZ, Luther's Ansicht von der Methode u. den Grenzen der dogm. Aussagen über Gott.

Kritische Uebersichten. R. BUDDENSIEG, die reformationsgeschichtlichen Arbeiten Englands aus den Jahren 1876—78, I.

Analekten. V. SCHULTZE, die Christeninschrift in Pompeji; K. K. MÜLLER, Fragmente von Homilien des Photius; LENZ, Nachlese zum Briefwechsel des Landgrafen Philipp mit Luther u. Melanchthon.

The Bibliotheca Sacra, edited by E. A. Park, Vol. XXXVII. Jan. 1880.

Calvin's Ethics, an abstract from the German of P. Lobstein, by F. H. Foster; Recent works bearing on the relation of science to religion, by G. F. Wright; Method of the Theological use of the Bible, especially of the old Testament, by A. Duff Jr.; do the scriptures prohibit the use of alcoholic beverages? by A. B. Rich; the meaning of נֶפֶשׁ, by Wm. H. Cobb; the Sabbath in the old dispensation, and in the change of observance from the seventh to the Lords day, by W. Deloss Love; Dr. Dorner's Christian Theology by D. W. Simon Notices.

Mind n°. 17. (Jan. 1880).

The dependence of Quality on specific energies, by Edm. Montgomery; Determinism and Duty, by L. S. Bevington; Symbolical Reasoning, by Hugh McColl; the philosophy of Reflection, by Carveth Read; John Stuart Mill (concluded), by prof. Bain. Notes; notices, new books, miscellaneous.

Mind n°. 18. (April 1880).

Leslie Stephen, Philos. Doubt; J. Sully, Pleasures of Visual Form; Grant Allen, Pain and Death; H. Sidgwick, Mr. Spencer's Ethical System; Shadworth H. Hodgson, Dr. Ward on Free-Will. Notes and Discussions. Critical Notices. New Books. Miscellaneous.

PAULINISCHE STUDIËN.

V.

De betrekking van de zonde tot den Christen, *naar Rom. VI.*

Wanneer men aan de Wette gehoor geeft, dan neemt men aan, dat met dit 6e hoofdstuk een nieuw gedeelte van dezen brief aanvangt, waartoe ook het volgende zou behooren, en hetwelk het bewijs, dat de rechtvaardiging uit geloof „de ware bezieling der zedelijkheid met zich brengt," tot inhoud hebben zou, terwijl dan in het 8e de zalige gevolgen van deze zedelijkheid geschetst worden. Naar de wijze, waarop hoofdst. 6 opgevat pleegt te worden, zal men doorgaans hierin geen bezwaar vinden. Toch houd ik mij verzekerd, dat daarmede aan de bedoeling van Paulus geen recht wordt gedaan. Zou het al moeielijk vallen in deze dialektische redeneering een groote bezielende kracht te ontdekken, ook het 7e hoofdstuk heeft ondanks de aangrijpende waarheid, waarmede het 's menschen innerlijk bestaan beschrijft, zoo weinig een paraenetisch doel, dat het integendeel eindigt met een bange verzuchting om verlossing. Eerst hoofdst. 8, waar blijkens vs. 1 een gevolgtrekking uit het gezegde afgeleid wordt, richt Paulus onzen blik op het eigenaardig zedelijk leven, dat hen, die in Christus Jezus zijn, kenmerkt, en op de schoone verwachtingen, die zij mogen koesteren. Neen, H. 6 en 7 zijn niets anders dan een voortzetting van het betoog, dat hij 5 : 12 begonnen had, en waarmede hij zijne lezers overtuigen wil, dat alleen de gerechtigheid door Christus betoond in staat was om den mensch te verlossen van de heerschappij der *zonde* met den daaraan ver-

knochten dood (H. 6) en van die der *wet*, die aan de zonde, wel verre van er afbreuk aan te doen, integendeel ruimschoots voedsel gaf (H. 7). Om mij dit echter toe te stemmen, moet men H. 6 anders verklaren dan naar mijn weten tot dusver geschied is, en niet, zooals men pleegt te doen, daarbij uitgaan van hetgeen Paulus elders, bijzonder Gal. 2 : 20, geschreven had, maar vooral letten op hetgeen het verband van den tekst zelven eischt en het kennelijk karakter dezer pericope met zich brengt. Tot welk een slotsom zulk een onderzoek leidt, moge uit de volgende bladzijden blijken, waarin ik zoo beknopt mogelijk zal trachten uiteen te zetten, wat Paulus de Romeinsche Christenen wilde doen verstaan en erkennen. Wanneer ik daarbij een bestrijding van verschillende opvattingen van den tekst doorgaans achterwege laat, meen ik aan de duidelijkheid meer toe te brengen dan te schaden. Vooral bij een betoog, zooals wij hier aantreffen, ligt daar de beste waarborg dat wij het goed begrepen hebben, wanneer wij een wel sluitend geheel gevonden hebben. En het pleit mijns inziens niet het minst tegen de traditioneele verklaring, dat daarbij aan de phrases niet altijd dezelfde beteekenis gegeven wordt, en dat, waar Paulus een parallel trekt tusschen Christus en zijne geloovigen, volgens haar „voor ons denken hoogstens een zinnebeeldige analogie" zou bestaan [1]).

Paulus had 5 : 6 vv. zijnen lezers de hoofdwaarheid van zijn evangelie gepredikt, dat Christus voor de zondaren gestorven was om hen met God te verzoenen, en dat zij op grond daarvan de heerlijkste hoop voor de toekomst mochten koesteren. Hij achtte echter beide bijzonderheden nog uitvoeriger in het licht te moeten stellen en bewijzen, en terwijl hij dit wat de tweede aangaat gedaan heeft 8 : 17 vv., is zijn betoog 5 : 12 vv. aan de eerste gewijd. En dan meende hij dit het best te doen door de opmerking, dat de verlossing door Christus aangebracht in vorm volkomen overeenkomt met, maar in wezen lijnrecht tegenover staat aan het verderf door de zonde veroorzaakt, en er dus geheel en al een antitypon, een tegenhanger van uit-

1) Behalve de bekende commentaren verg. men hierover Baur, *Paulus*, 1e Ausg., S. 550 ff, en Pfleiderer, *Der Paulinismus*, S. 109 ff., 192 ff., 386, bij wien S. 115 de boven aangehaalde woorden aangetroffen worden.

maakt. Was toch door éénen mensch de zonde in de wereld gekomen en door de zonde de dood, er was daarmede een heerschappij van de zonde ontstaan, die zich daarin openbaarde, dat allen zondigden, en dat de dood zelfs over hen geheerscht had, die niet evenals Adam een uitdrukkelijk gebod overtreden hadden. Daarvan had de wet niet kunnen verlossen. Integendeel, zij had haar slechts te vaster gemaakt, omdat zij de overtreding nog had doen toenemen. Alleen Christus had dit vermocht, omdat hij aan Gods genadig welbehagen gehoorzamende die daad van gerechtigheid volbracht had, dat hij zich gewillig overgaf aan den dood, dien hij niet verdiend had, zoodat nu zulken, over wie de zonde tot nog toe had geheerscht tot den dood, door God als rechtvaardigen werden aangemerkt en het eeuwige leven ontvingen. Deze leer vereischte echter nadere opheldering, en het kon bij name niet duidelijk gerekend worden, hoe nu die bevrijding van de zonde voor de menschen samenhing met het ondergaan van den dood door Christus. En kon zelfs de slotsom, dat nu de wet de zonde slechts vermeerderd had ook de genade nog meer geworden was, tot een gewichtige bedenking aanleiding geven, Paulus wilde deze dan in het midden brengen en oplossen, om daardoor die vereischte opheldering te geven. Dit is zijn doel geweest met hetgeen hij nu 6 : 1—11 nederschreef.

Die bedenking luidt dan aldus: *τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ;* Het werkw. *ἐπιμένειν* met den dat. beteekent *iets* of *iemand aanhangen*, en is hier eigenaardig gekozen, daar van de zonde als van een overheerschende macht gesproken was. De zin is dus: „Moeten wij ons bij de zonde houden, haar onderdanig blijven, opdat de genade te meer, en God alzoo te luisterrijker verheerlijkt worde?” Deze bedenking wordt echter beslist afgewezen met *μὴ γένοιτο*, en wel op dezen grond: *οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ;* Van de juiste verklaring dezer woorden hangt het rechte verstand dezer geheele pericope af. Zooals *ζῆν τινι* beteekenen kan *ergens voor leven*, b. v. 1 Petr. 2 : 24: *ἵνα τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν*, zoo kan ook *ἀποθνήσκειν τινι* beteekenen *ergens aan afsterven*. In dat geval zou Paulus hier de Christenen gekenschetst hebben als dezulken, die aan de zonde afgestorven waren, d. i. die haar hadden laten varen. Maar

ἀποθνήσκειν τινι kan ook beteekenen *sterven* of *dood worden voor iemand* of *iets*. Zoo omschrijft Paulus Rom. 7 : 6 κατεργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, „wij zijn ontslagen geworden van de wet," nader door: ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, d. i. „afgestorven, dood geworden zijnde voor datgene, waardoor wij werden vastgehouden," hetzelfde, wat vs. 4 heette: ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, het een en het ander niet een doen, maar een ondergaan van iets. Wij zijn, wil Paulus daar zeggen, „dood gemaakt" en „dood geworden" voor de wet, zoodat wij voor haar niet meer bestaan en zij op ons niets meer te zeggen heeft. Naar dit spraakgebruik zou dan: οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, beteekenen: „wij, die gestorven, dood geworden zijn voor de zonde," zoodat wij voor haar niet meer bestaan. En dit is naar mijne overtuiging de bedoeling van Paulus. Tegen de eerstgenoemde verklaring toch pleit, 1°. dat zulk een qualificatie van den Christen, als volgens haar hier gevonden zou worden, tot een geheel ander gebied behoort dan waarop Paulus zich 5 : 12 vv. bewoog. Aan de zonde de heerschappij op te zeggen in dien zin, dat men haar laat varen en hare stem niet langer opvolgt, is een ethisch denkbeeld, maar daar had hij integendeel de heerschappij der zonde uit een juridisch oogpunt voorgesteld. Wel had hij gezegd, dat alle menschen gezondigd hadden, maar over de wijze, waarop de zonde dezen invloed had uitgeoefend, had hij niet gesproken. Hij had van de σάρξ gezwegen. Eerst van 7 : 5 af maakt hij in dezen brief van haar als van het zondig beginsel gewag. En daar de Romeinsche Christenen nog met zijn evangelie moesten bekend gemaakt worden, en hij daarom ook ald. vs. 14 aan σάρκινος tot nadere verklaring πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν toevoegt, kon hij niet onderstellen, dat zij hier van zelven wel aan de σάρξ zouden denken. Ook de onmiddellijke gevolgen der zonde waren niet vermeld. Alleen op den dood had hij gewezen. Maar deze was naar het schriftwoord door God daaraan positief verbonden geworden als een rechterlijke straf. Die had dan ook hen getroffen, bij wie de zonde anders niet toerekenbaar geweest zou zijn, omdat zij geen bepaald gebod hadden ontvangen [1]). En

1) De bedoeling van 5 : 13 v. toch schijnt mij toe deze te zijn: „Ofschoon in het tijdvak tusschen Adam en Mozes de zonde, die in de wereld was, eigenlijk niet toe-

zoo verscheen dus hier de zonde als een macht buiten den mensch, die hare heerschappij over allen had uitgestrekt, en dit toonde in den dood, dien zij allen deed lijden, een macht, waaraan de mensch zich zoo weinig ontworstelen kon, dat zelfs de wet haar alleen kon vermeerderen, zoodat men nog maar een kleine stap verder behoefde te gaan, om van het ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ te komen tot τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διαβόλον (Hebr. 2 : 14). En met die geheel uitwendige, juridische betrekking tusschen de zonde en den mensch stemt dan ook het oogpunt, waaruit Paulus daar de rechtvaardiging door Christus voorstelt, overeen. Plaatst hij toch tegenover het παράπτωμα van den éénen mensch, waardoor velen tot zondaren gesteld zijn geworden (κατεστάθησαν), het δικαίωμα van den tweeden Adam, waardoor velen tot rechtvaardigen gesteld worden, hij wijst ook als het middel, waardoor Christus dit tot stand gebracht heeft, slechts op ééne bepaalde daad van gehoorzaamheid van hem, en spreekt in het geheel niet van hetgeen nu in den mensch vereischt wordt om die genadegave deelachtig te worden. De noodzakelijkheid van het geloof of de dankbare erkentenis van Christus' liefde wordt niet vermeld. Maar was dus hier de ethische zijde der rechtvaardiging zoo weinig op den voorgrond geplaatst, hoe kon Paulus dan de bedenking: „Moeten wij niet bij de zonde blijven?" beantwoorden met te wijzen op het eigenaardig karakter van den Christen, dat hij aan de zonde vaarwel gezegd heeft, alsof dit uit het voorafgaande duidelijk voortvloeide? Het ware een geheel nieuwe zaak geweest. Maar 2°. bieden ook de woorden zelven: οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ; bezwaren aan tegen de opvatting, die wij bestrijden. Zou toch bij ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ in de beteekenis van „afsterven aan de zonde, haar laten varen," veel beter passen ζῆν αὐτῇ, „*voor* haar leven," dan ζῆν ἐν αὐτῇ, d. i. „in haar gebied, haar sfeer," de aor. ἀπεθάνομεν laat zich ook in

---

rekenbaar was, daar er geen positieve wet bestond, die overtreden kon worden, hebben toch ook toen allen den dood ondervonden, en bleek het dus hieruit, dat zij mede onder de heerschappij der zonde lagen." Daar Paulus de verklaring van dat vreemde verschijnsel uit de wet in hun hart (2 : 15) en de σάρξ, die ook zij deelachtig waren, achterwege laat, treedt daardoor de tirannie der zonde in des te scheller licht. En daarom was het hem nu vooral te doen.

dat geval niet verklaren. Dwingt die ons toch om niet te denken aan een voortdurende wijze van handelen, maar aan hetgeen eens op een bepaalden tijd gedaan is, wij vragen te vergeefs, wanneer dan de Christen geacht kon worden de zonde te hebben laten varen. Want wanneer men met het oog op vs. 3 daarop antwoorden mocht, dat hij dit deed, toen hij bij den doop de zonde vaarwel zeide, en men daarbij dacht aan de plechtige verklaring toen door hem afgelegd, dat hij voornemens was haar voortaan na te laten, dan zou men zich door de eigenlijke beteekenis van *vaarwel zeggen* hebben laten verleiden om ἀποθανεῖν met een besluit daartoe te verwisselen. Iets anders toch is het dat te beloven, en iets anders het te doen. Maar wat eindelijk tegen de gewone opvatting niet het minste van alles afdoet, is 3°. dit, dat hetgeen Paulus in de volgende verzen tot ontwikkeling en bevestiging van het hier uitgesproken denkbeeld schrijft, alleen dan recht verstaanbaar wordt, als wij haar verwerpen. Dit zal blijken, als wij tot de overweging daarvan overgaan.

Ἢ ἀγνοεῖτε, zoo vangt hij dan aan, en hij wil daarmede zijne lezers doen opmerken, wat strekken moest — niet om die conclusie πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ; te bewijzen, want die vloeide uit de praemisse οἵτινες κτέ. voort, maar — om die praemisse zelve te rechtvaardigen. Wat dat ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ was en waarom de Christenen zich als zulke ἀποθανόντες beschouwen moesten, dat bleek daaruit, dat ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν. Toen zij namelijk gedoopt werden, geschiedde dit εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, d. i. tot gemeenschap met Christus (vgl. 1 Kor. 10 : 2). Wat hij aan de Galatiërs geschreven had (3 : 27): ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε, dat stond hem ook nu voor den geest. Maar maakt hij — wat weder opmerking verdient — hier geen gewag zooals daar van het geloof, dat daartoe het middel was geweest, dan treedt hier ook het ethische van die gemeenschap met Christus, die in een innige overeenstemming met hem in gevoelen en streven bestaat, op den achtergrond, en blijft zij bij voorkeur een mystische vereeniging, waardoor zij innerlijk — men zou haast zeggen, persoonlijk — één met Christus geworden, ook geacht konden zijn deel te hebben aan al wat hij had ondervonden en gedaan.

Waren zij nu echter zoodoende deelgenooten geworden van zijn dood, dan was ook datgene, wat die dood voor hem ten gevolge gehad had, een vrucht, die zij mede genoten. En daarop wijst hij verder vs. 4, als hij schrijft: *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα κτέ.* Het behoeft alleen herinnering, dat hier *εἰς τὸν θάνατον* samenhangt niet met het verder verwijderde werkwoord, maar met het onmiddellijk voorafgaande *διὰ τοῦ βαπτίσματος*, en strekken moet om den aard en de bedoeling van dien doop te kenschetsen als zulk een, die tot deelgenootschap aan zijn dood leidt. Waren zij nu met hem gestorven, zij waren dan ook — wat buitendien de doop der indompeling eigenaardig afbeeldde — met hem begraven. Doch niet, opdat het daarbij blijven zou. Integendeel, als hij het vroeger (vs. 3) gezegde nog bepaalder herhaalt, dan is het om er deze gevolgtrekking uit af te leiden, dat de gemeenschap aan zijn dood ten doel had, *ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν.* Het deelgenootschap aan het lot van Christus was dus volkomen. Het omvatte ook zijn opstanding. Niet zonder reden voegt Paulus hier *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός* bij. Hij wil het doen uitkomen — zooals uit het vervolg (vs. 10) blijkt — dat God zoo zijn recht op hem handhaafde. Wellicht schreef hij dus niet *διὰ τῆς δυνάμεως* (I Kor. 6 : 14), maar *διὰ τῆς δόξης*, omdat de geheele majesteit Gods, niet alleen zijn macht, maar ook zijn gerechtigheid en genade zich daarin openbaarde [1]). Welnu, waren nu de Christenen, als zij zich door het geloof gedreven lieten doopen, met Christus aan de heerschappij des doods ontrukt geworden, het was dan, opdat zij ook, evenals Christus daarna door Gods heerlijkheid uit de dooden opgewekt was, *ἐν καινότητι ζωῆς* zouden wandelen. Men zou deze woorden verkeerd verstaan, wanneer men dacht aan een nieuwe betere levensrichting. Zoowel in het voorgaande als in het onmiddellijk volgende valt daar het licht niet op. Ook kon dit niet van Christus gelden, wien Paulus toch mede het *περιπατεῖν ἐν*

---

1) Het verdient opmerking, dat evenals de vertaling der ww. *διὰ τῆς δόξης τ. π.* met „*tot* de heerlijkheid des Vaders" tegen het spraakgebruik strijdt, zij ook een hier vreemde gedachte inbrengt.

καινότητι ζωῆς toeschrijft (καὶ ἡμεῖς). Het staat in nauw verband met het deelgenootschap aan de opstanding van Christus, die een zaak van physischen aard was. En wat περιπατεῖν aangaat, het blijkt uit 2 Kor. 10:3, ἐν σαρκὶ περιπατοῦντες, dat dit, overdrachtelijk gebruikt, niet altijd de beteekenis van *zich gedragen* heeft, maar ook die van *verkeeren*. Neen, ζωή staat hier tegenover het voorafgaande θάνατος en heeft, evenals dit, een physische beteekenis, en aan die ζωή wordt καινότης toegeschreven, omdat de mensch nu in een nieuwen toestand geraakt. Ἐν καινότητι ζωῆς is: „in dien nieuwen toestand, die eigen is aan het leven [1]).” Zoo spreekt Paulus 7:6 van ἐν καινότητι πνεύματος, d i. „in dien nieuwen toestand, die eigen is aan den geest,” in tegenstelling van ἐν παλαιότητι γράμματος, d. i. „in dien ouden toestand, die eigen is aan de letter.” Met Christus ontrukt aan de heerschappij des doods verkeeren zij dus voortaan met hem in den nieuwen toestand van leven. En dat dit de zin is, wordt bevestigd door de redegeving, die Paulus er vs. 5 aan toevoegt: εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα. Ten onrechte zou men hier ἀνάστασις in zedelijken zin opvatten, maar evenmin mag men denken aan de toekomstige opstanding der gestorvene geloovigen. Indien zij met Christus samengewassen zijn ten opzichte van zijn dood, dan zullen zij het ook zijn ten opzichte van zijn opstanding, omdat zij in en met hem uit den toestand van dood tot dien van leven komen. Hij gebruikt het futurum met het oog op het deelgenootschap aan Christus' dood, dat voorafgegaan was, maar niet met het oog op iets, dat thans nog eerst te wachten stond. Ook deze stelling wordt nu nog nader in het licht gesteld en aangetoond. Het was noodig om den aard en de strekking van dat in de gelijkheid van zijn dood met Christus samengewassen zijn nog duidelijker te omschrijven. Daarom geeft hij nu den grond voor zijn bewering op, terwijl hij vs. 6 aldus voortgaat: τοῦτο γινώσκοντες, ὅτι κτέ. Spreekt hij toch van hunnen παλαιὸς ἄνθρωπος, dan is het in tegenstelling van die καινότης ζωῆς, waarin zij zich thans bevinden, maar evenmin als Paulus hierbij denkt aan een nieuwe wijze van

1) Van Hengel omschrijft het op soortgelijke wijze door: „in novo rerum statu, quae vita est.”

gevoelen en handelen, bedoelt hij met den παλαιὸς ἄνθρωπος de oude, zondige gesteldheid des harten. Elders [1]) mag dit geschieden, hier is het zoo niet. Hier is de „oude mensch" de mensch, dien de zonde als haar eigendom beheerschte en ten blijke daarvan ten doode voerde. Die oude mensch is met Christus gekruisigd, d. i. is Christus gekruisigd, die oude mensch is door de gemeenschap aan zijn dood mede ondergegaan, en wel, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ. Ook hier denke men niet aan een feitelijke, innerlijke verandering van het gemoed der Christenen. Een beter leven gaan leiden kon men wel voorstellen als een gebruiken van de leden des lichaams tot wapenen der gerechtigheid (vs. 13), maar niet als een vrucht van het vernietigd zijn van het lichaam der zonde. Wat in dien zin vernietigd moest worden, was „het vleesch," en dat moest de mensch zelf doen (Gal. 5 : 24), terwijl die hier integendeel niet handelend optreedt, maar alles aan hem geschiedt. Neen, wordt de verandering van den rechtstoestand ten opzichte van de zonde, waarin de mensch zich bevindt, hier als een verandering van den mensch zelven voorgesteld, daarmede stemt dan ook overeen, dat de vernietiging van het σῶμα τῆς ἁμαρτίας, van het lichaam dat de zetel der zonde is, het gevolg daarvan genoemd wordt, en dat het einddoel van dit alles is: τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ, d. i. niet, opdat wij ons niet langer aan de zonde ten dienste zouden stellen, wat δουλεύειν zeker beteekenen kon (vgl. Rom. 7 : 25) [2]), maar, opdat de zonde niet langer ons zou beheerschen [3]), zonder dat daarbij gedacht wordt aan den wil van den mensch. Hoe overtuigend nu echter dit betoog ook aan Paulus mocht toeschijnen, een groote zaak, zijn eigenlijke grondslag, was nog niet uitdrukkelijk vermeld, t. w. dit, dat met den dood van den mensch ook de zonde haar recht op hem verliest. Ook dat moet hij dus nog doen uitkomen, en daarom gaat hij nu aldus voort: ὃ γὰρ

---

1) Bij de paulinische auteurs van Kol. 3 : 9 vv. en Efez. 4 : 22 vv. Dat anders het denkbeeld van zedelijke vernieuwing Paulus niet vreemd is, blijkt uit Rom. 12 : 2.

2) Wie dit woord hier zoo verklaren, en ook in dit vers denken aan een geheele zedelijke verandering in den mensch, laten Paulus met deze opgave van het doel τοῦ μηκέτι κτλ. een grove tautologie begaan.

3) Vgl. Kol. 3 : 24, 4 : 1

ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Het is een algemeene stelling, die hier wordt toegepast op Christus en op zijne geloovigen. Δικαιοῦσθαι ἀπό is een constructio praegnans, „rechtvaardig verklaard worden en verlost van," zooals Hand. 13 : 38: ἀπὸ πάντων κτέ., „rechtvaardig verklaard worden en vrij gesproken van alles, waarvan men in de wet van Mozes niet kon gerechtvaardigd worden," vgl. 16 : 33: ἔλουσεν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν πληγῶν, „hij wiesch hen, ze bevrijdende van hetgeen de slagen hadden teweeggebracht." Met opzet schrijft Paulus echter niet: ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν, waarbij aan vergeving van de begane overtredingen zou moeten gedacht worden, maar ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, dat in dit geheele verband de zonde als een heerschende macht aanduidt. Is nu de dood de straf der zonde (vs. 23, vgl. 5 : 12), dan heeft ook de zonde haar recht op den mensch verloren, zoodra hij dien dood ondergaan heeft. Er is aan haar eisch voldaan. En is hij zoo van haar bevrijd geworden, dan is hij sensu forensi rechtvaardig verklaard. Dit geldt ook van den Christen. Is toch bij het ondergaan van den doop onze oude, aan de heerschappij der zonde onderhevige mensch met Christus gekruisigd, gestorven en begraven, dan is nu dat lichaam der zonde vernietigd en hare heerschappij opgeheven, want met het ondergaan van den dood is haar rechtsmacht over hem ten einde, en hij gerechtvaardigd geworden. Vgl. 5 : 19.

Nadat Paulus nu de praemisse in vs. 4, 5, dat de Christen deelgenoot is van *den dood* van Christus, vs. 6, 7 heeft toegelicht, wil hij het ook de daar genoemde conclusie doen, dat hij derhalve ook deelgenoot wordt van zijn *leven*, en wijdt hij hieraan vs. 9—11. Daar nu de woorden, waarmede hij vs. 8 dit betoog inleidt: εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν, een bloote herhaling zijn van het boven gezegde, zal ik wel niet op nieuw behoeven aan te wijzen, dat, al verzekert ons van Hengel, dat ἀπεθάνομεν „contradicente nemine mortem moralem denotat," wij daarop een uitzondering moeten maken, en aan den physischen dood denken, evenals bij συζήσομεν aan het physische leven, dat, nu reeds ontstaan (vgl. vs. 11), voortaan geen verstoring meer te duchten heeft. Hoe kon dit ook anders een voorwerp zijn van het geloof? Had hij een nieuw zedelijk leven bedoeld, hij had een be-

roep gedaan op hun ervaring. Maar juist daarom, omdat het hier een zaak des geloofs gold, achtte hij het nu ook noodig den grond aan te geven, waarop dat rustte, en daarom ging hij dus voort: εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει· θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει. En dit verklaart hij dan nader aldus: ὃ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ, ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ Θεῷ. Zeer uiteenloopend zijn de verklaringen, die de uitleggers gegeven hebben van hetgeen Paulus hier van Christus getuigt: τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν. Zij dachten daarbij of aan een sterven tot verzoening der zonden (alsof er ten minste περὶ ἁμαρτίας stond!), of aan een afsterven en onttrokken worden aan de zonde der menschen, in wier midden hij leefde, of aan een afdoen van de zondeschuld der menschheid die hij op zich genomen had, en, kon het kwalijk een afsterven, een laten varen heeten, tenzij hij tot zekere hoogte de macht der zonde in zich had gevoeld, of, gelijk men het uitdrukt, de ἁμαρτία als zondig beginsel had gekend, het heeft dan niet aan pogingen ontbroken om aan te toonen, in hoever zulk een gemoedservaring met wezenlijke onzondigheid vereenigbaar was [1]). Wat mij aangaat, indien ik den zin van Paulus goed heb gevat, dan meen ik te mogen verzekeren, dat deze en dergelijke gedachten hem toen hij dit schreef volslagen vreemd zijn geweest, en dat hij integendeel dit heeft willen zeggen: „want wat zijn dood betreft, hij is daardoor eens voor altijd dood geworden voor de zonde," d. i. door zijn dood is hij voor goed aan de heerschappij, het rechtsgebied der zonde, ontrukt geworden. Ook hij toch had daaronder gelegen. Maar nu hield dit op. Θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει. Maar hoe kon Paulus nu, vragen wij licht, een heerschappij der zonde over Christus aannemen, daar hij zich toch verzekerd hield, dat deze geen zonde kende (2 Kor. 5:21)? Het is — en hier ligt het zwaartepunt in deze geheele leer van hem — omdat Christus,

1) Het is bekend, dat Doedes aan deze woorden een belangrijke plaats aanwijst in zijn leer van den doop. Zie zijn *Leer van het Avondmaal*, bl. 5 vv. en verg. *Jaarb. voor Wet. Theol.*, Dl. III, bl. 357 vv. Ofschoon hierin door van Hengel bestreden in zijn beoordeeling van dat werk, bl. 10 vv., heeft hij zijn gevoelen verdedigd in de *Jaarb.*, Dl. VI, bl. 82 vv., en blijkens zijn onlangs uitgegeven werk *De Nederl. geloofsbelijdenis* enz, bl. 378 v., heeft hij nog geen reden gevonden het te laten varen. Uit hetgeen ik hier daarover in het midden gebracht heb volgt, dat mijns inziens de exegese het niet begunstigt.

ofschoon als Gods Zoon zonder zonde, door God gezonden was „in gelijkheid van zondig vleesch, en wel voor de zonde (Rom. 8 : 3)." Als levende in die gelijkheid van zondig vleesch was hij dus onderworpen aan den dood, waarin de zonde hare heerschappij betoont, en het was het door Paulus bedoelde δικαίωμα, de ὑπακοή van dezen tweeden Adam, dat hij overeenkomstig Gods genadig welbehagen dien dood wilde ondergaan (5 : 18, 19). Maar nu hij hem ondergaan had, was hij er dan ook boven verheven geworden. Het was ἐφάπαξ, eens voor altijd, gedaan. En was hij daarna opgestaan, wat het middel was om te komen tot het leven, van het leven, dat hij dan nu begon, gold dit: ζῇ τῷ Θεῷ. In verband met de voorafgaande tegenstelling beschouwd, beteekent dit dus niet: „hij leeft onsterfelijk" (van Hengel), ofschoon er dat uit voortvloeit, en evenmin: „hij leeft buiten strijd tegen de zonde ter bevordering van Gods heerlijke bedoelingen" (de Wette), want Paulus zou niet ontkend hebben, dat Christus ook vóór zijn dood in dien zin voor God had geleefd, maar evenals ζῆν τῷ κυρίῳ 14 : 8, „hij leeft als het eigendom en ter beschikking van God." Dat was een ander leven dan toen hij stond onder de heerschappij van de zonde, die ten doode voerde. Dit leven moest een eeuwig leven zijn, omdat hij aan het rechtsgebied der zonde ontrukt, geen dood meer te vreezen had (vs. 9). En dat zal ook wel de bedoeling zijn van Luc. 20 : 28, waar Jezus van de aartsvaders zegt: „God is niet een god van dooden maar van levenden, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν," en van Joseph. *de Macc.*, § 16 : οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθνήσκοντες ζῶσι τῷ θεῷ, dat dezen leven als het eigendom van God.

Hangt, zoo ik mij niet vergis, de gegeven verklaring dezer pericope op deze wijze uitnemend samen, zij wordt eindelijk ten volle bevestigd door het 11e vs., waar Paulus hetgeen hij van Christus gezegd had nu toepast op de geloovigen: οὕτω καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ Θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Dit is geen paraenese, zooals de Wette wil, maar een gevolgtrekking uit het geleverd betoog, en het bewijs, waarom het ongerijmd zou zijn, dat de Christenen, die voor de zonde dood geworden waren, nog in haar zouden leven (vs. 2). Het bleek nu duidelijk, in welk licht zij zich zelven moesten beschouwen. Men lette toch wel op, dat Paulus niet

zegt, wat zij als zoodanig moesten doen of laten, wat hun plicht en bestemming was, maar wat zij waren. Had hij zijne lezers willen herinneren, hoe zij voor God leefden, hij had zich op hun zelfbewustzijn beroepen, maar hen niet vermaand het daarvoor te houden, dat zij zoo waren. Dat kon ook alleen te pas komen, als hij hen onder een onrechtvaardig oordeel van anderen had moeten bemoedigen. Buitendien kon hij waarlijk wel niet verlangen, dat zij in dien zin zich zelven als dood voor de zonde beschouwden, dat zij haar geheel overwonnen hadden en onbepaald leefden voor God. En uit 12 : 1, 2 blijkt, dat hij werkelijk ook niet zoo over hen oordeelde. Neen, hij past hier alleen op de Christenen toe, wat hij zoo even van Christus had verklaard. Had die zich om hunnentwil aan den dood onderworpen, maar daardoor ook zich boven de heerschappij, het rechtsgebied der zonde verheven en sedert een leven geleid als het uitsluitend eigendom van God, ook zij, die door het geloof met Christus als 't ware één persoon geworden waren (*ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*), moesten zich nu beschouwen als met hem gestorven, aan de heerschappij, het rechtsgebied der zonde ontrukt en Gode als zijn eigendom toegewijd.

Nu eerst komt vs. 12 de paraenese. Is dit uw wezen als Christenen, wil Paulus zeggen, dan blijkt ook terstond, wat dus uw roeping is: *Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ.* Had de zonde geen recht meer om over hen te heerschen, dan mochten zij haar ook niet over zich laten heerschen. Het is hier vooral duidelijk, dat het oogpunt, waaruit Paulus de betrekking van de zonde tot den Christen beschouwt, juridisch en niet ethisch, ideëel en niet werkelijk is. Al had hij toch verklaard, dat het *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* bij hen met Christus gekruisigd en vernietigd was, toch moet hij hen nu nog vermanen, om geen gehoor te geven aan zijn *ἐπιθυμίαι*. Die waren er dus nog. En noemt hij dit lichaam „sterfelijk," ofschoon hij den Christen beschouwd wilde hebben als met Christus samengewassen in de gelijkheid zijns doods, het is dan ook, zooals hij 8 : 10 zegt, omdat het „dood," d. i. aan den dood onderworpen, is „om der zonde wil [1]." De verlossing van den dood gold dus alleen

1) Het *νεκρόν* van vs. 10 wordt verklaard door het volgende *θνητά* (vs. 11), dat er op slaat.

het *πνεῦμα*, maar niet het lichaam [1]). In plaats nu van gehoor te geven aan de begeerlijkheden van hun lichaam en hunne leden aan de ongerechtigheid ten dienste te stellen, moesten zij dus getrouw aan hun ware wezen als uit de dooden herleefden (vgl. vs. 11) zich zelven aan God en hunne leden aan de gerechtigheid ten dienste stellen (vs. 13). En op zulk een streven was een goede uitslag te wachten. *Ἁμαρτία γάρ*, gaat hij voort vs. 14, *ὑμῶν οὐ κυριεύσει· σὺ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν.* Met opzet laat hij hier de lidwoorden weg. Het is om het denkbeeld, dat in die woorden is uitgedrukt, meer te doen uitkomen. Had toch de wet moeten strekken om de overtreding te vermeerderen (5 : 20, vgl. 7 : 5), terwijl daarentegen de heerschappij der genade, die de wet vervangen had, door gerechtigheid eeuwig leven aanbracht (vs. 21), dan was er ook geen zegepraal der zonde meer te duchten. Maar deze verzekering vereischte nog een dubbele toelichting. Al had Paulus reeds meermalen van „de wet" gesproken om haar onvermogen tot rechtvaardiging van den mensch in het licht te stellen (3 : 20 vv., 4 : 13 vv.), hij had nog niet opzettelijk aangetoond, op welke wijze God nu door Christus hen ook van hare heerschappij had verlost. Maar stelde hij zich voor dit straks te doen, zooals wij daartoe dan ook 7 : 1—6 een soortgelijke bewijsvoering aantreffen als hij hier bezigt ten opzichte van de heerschappij der zonde [2]), hij achtte het noodzakelijk om eerst nog een andere bedenking uit den weg te ruimen. Wat hij gezegd had kon toch leiden tot misverstand, alsof de verlossing van de wet vrijheid geven zou om te zondigen. En deze tegenwerping beantwoordt hij nu verder in dit hoofdstuk, waarbij hij zijne lezers wijst op de verplichting om zich der gerechtigheid ten dienste te stellen, die zij op zich genomen

---

1) Hetzij men het *καταργηθῆναι τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (vs. 6) ethisch of met ons juridisch opvat, het laat zich dus kwalijk met het *τὸ σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν* (8 : 10) vereenigen.

2) Terwijl Gal. 2 : 19 het verlost worden van de wet het gevolg is van 's menschen innerlijk afsterven aan haar, en zich hierin zijn behoefte aan het leven voor God openbaart (*ἵνα θεῷ ζήσω*), wordt Rom. 7 gewezen op den dood van Christus, die (vgl. Gal. 4 : 4) dezen zelven aan het rechtsgebied der wet heeft ontrukt, en waardoor ook de Christen *voor* de wet is dood gemaakt, als ware dit iets, dat buiten hem om tot stand kwam.

hadden, toen zij Gode gehoorzaam geworden waren in de aanneming van het evangelie (vs. 17), en daarna op de gevolgen, die eenerzijds de zonde heeft in den dood, en anderzijds de heiliging in het eeuwige leven. Moet men nu bij dit laatste denken aan zulk een heerlijk leven bij God, als Christus zelf na zijn opstanding deelachtig was geworden, de samenhang dezer pericope van 5 : 12 af, die een welsluitend geheel vormt, en de wijze, waarop van Christus' dood en 's Christens deelgenootschap daaraan gesproken is, verbiedt ons om aan te nemen, dat Paulus met den dood als bezoldiging der zonde iets anders bedoeld heeft dan den physischen dood. Had hij daarbij ook aan daarop volgende ellende gedacht, hij had daarvan in zulk een klassieke plaats als deze is niet kunnen zwijgen. Veeleer moet hij gesteld hebben, dat ook het πνεῦμα van den zondigen mensch door den dood ten onder gaat, omdat het niet tot een waar, goddelijk πνεῦμα geworden was (vgl. 8 : 10) [1]. En wat eindelijk de wijze betreft, waarop hij hier de verplichting zijner lezers voorstelt, het is opmerkelijk, dat hij ook hier het beeld kiest van onderhoorigheid aan een kwade of aan een goede macht, zoodat vrij te worden van de heerschappij der zonde vervangen wordt door onderdanigheid aan die der gerechtigheid. Het hoofddenkbeeld, dat hij vasthoudt, blijft dus hier altijd dit, dat de mensch moet zijn een δοῦλος; de vraag is maar, van wien, van de zonde of van de gerechtigheid. En al noemt hij elders dit het voorrecht van den Christen, dat hij niet is δοῦλος maar υἱὸς θεοῦ (8 : 15 v., Gal. 4 : 7), hij aarzelt hier niet de heiliging te beschrijven als een vrucht van het δουλωθῆναι τῷ θεῷ (vs. 22). Zoo wreekte zich deze eenzijdige, juridische opvatting van de zonde en hare heerschappij, en de even juridische voorstelling van Christus, die haar verbroken heeft, en eerst daardoor de bron des levens zou geworden zijn, en belette zij hem om aan het heerlijkste van zijn evangelie volle recht te laten wedervaren.

Ik geloof niet, dat iemand bij eenig ernstig nadenken van meening zal zijn, dat het betoog van Paulus, hetwelk wij heb-

---

1) Vgl. de volgende studie, bl 393. Overigens is het bekend, dat Paulus niet altijd zich zelven gelijk blijft. En zoo treffen wij dan ook elders bij hem de meer gangbare voorstelling van zijn tijd aan. Zie Rom. 2 : 5 vv., 2 Kor. 5 : 10. Vooral bij eschatologische voorstellingen is dit trouwens niet vreemd.

ben trachten te ontwikkelen, inderdaad gestrekt had om hem tot het geloof in Christus te brengen, en bij de vorming van zijn evangelie hem daarvoor ten grondslag had gediend. Het zijn dogmatische nabetrachtingen. Ook een redeneering over de wijze, waarop wij van de wet verlost zijn, als die wij in het begin van het volgende hoofdstuk aantreffen, is van hetzelfde gehalte. Al lieten beiden zich voor het verstand rechtvaardigen, zij gaan geheel buiten de werkelijkheid en buiten het zedelijke leven om. Daarentegen is het een gansch ander man, die voor ons staat, als daar met het 7e vs. de dogmaticus terugtreedt, en wij Paulus zelven uit den rijken schat zijner levenservaring hooren spreken van zijn strijd tegen de zonde. Maar als wij nu op zijn verzuchting: „Ik ellendig mensch! wie zal mij verlossen uit het lichaam dezes doods?" het antwoord vernemen: „De wet van den geest des levens heeft mij in Christus Jezus vrij gemaakt van de wet der zonde en des doods (8 : 2)!" dan hebben wij ook het ware geheim gevonden van zijn geboorte tot een hooger leven.

VI.

Het belang van Jezus' opstanding voor de kennis van hem als Gods Zoon, naar Rom. 1 : 4.

Nauw is het verband tusschen het heil, dat het evangelie verkondigt, en den persoon, die het heeft aangebracht, en wil Paulus de Romeinsche Christenen dat evangelie doen kennen, hij richt daarom terstond hun oog op Jezus Christus en op het licht, waarin zij hem moeten beschouwen (1 : 3, 4). Kon echter die omschrijving van Christus natuurlijk hier slechts kort zijn, en hangt zij samen met de geheele leer van Paulus, zij is dan ook zoo verschillend verklaard als zijne leer zelve opgevat is. Om het belang der zaak zal elke poging om haar recht te laten wedervaren welkom moeten heeten. Ook het volgende moge daartoe strekken [1])!

---

1) Over deze plaats is door Baur vrij uitvoerig gehandeld in zijn *Paulus*, 1e Ausg. S. 634 f., en *Das Christenth. der drei ersten Jahrh.*, S. 312.

Wanneer Paulus vs. 3 hem, door wien het beloofde heil thans aangebracht was, den *υἱὸς θεοῦ* noemt, dan gebruikt hij een benaming van den Messias, die ook aan de Jodenchristelijke lezers van dezen brief gewoon was, en zegt hij van hem, dat hij was *γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα*, dan spreekt hij van den historischen persoon. Hij neemt dus de traditie van Jezus' afkomst uit David aan, maar vermeldt hij dit alleen als een historisch feit [1]), hij geeft zelfs te kennen, dat hij er voor de waardeering van den Christus weinig gewicht aan hecht, als hij er bijvoegt, dat dit alleen zijne *σάρξ*, de uitwendige, zinnelijke, vergankelijke zijde van zijn bestaan betrof [2]). Er was wat anders en hoogers van hem te getuigen, dat, waarom hij eigenlijk eerst *υἱὸς θεοῦ* te noemen was, en waarin dit bestaat, zegt hij in het 4e vers. Hij zou toch niet *υἱοῦ θεοῦ* en wel voluit herhaald hebben, indien het niet zijn bedoeling geweest was, dat eerst hetgeen hij nu ging vermelden gestrekt had om den persoon, van wien hij sprak, als zoodanig te kenschetsen. Tegenover het bloot historische *τοῦ γενομένου* staat dan ook het *τοῦ ὁρισθέντος*, evenals tegenover het *κατὰ σάρκα* van vs. 3 het *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*, waarop hij nu de aandacht vestigt, terwijl eindelijk *ἐξ ἀναστ. νεκρῶν* aantoont, welke grond er voor dit oordeel bestaat. Doch een en ander vereischt nadere opheldering.

Is *πνεῦμα ἁγιωσύνης* grammaticaal beschouwd, evenals *πνεῦμα δουλείας*, *υἱοθεσίας*, *δειλίας*, de geest, die heiligheid kenmerkt [3]), *κατὰ πν. ἁγ.* beteekent letterlijk: „wat den geest van heiligheid betreft," en er is geen reden om van die vertaling af te gaan. Zooals uit de tegenstelling met *κατὰ σάρκα* blijkt, is er sprake van iets dat aan Christus eigen was, van een zijde van zijn bestaan, en men mag dus niet denken aan het *πνεῦμα ἅγιον* als de geestelijke macht, die heiligend op en in de menschenwereld werkt, noch ook aan een kracht, die van Christus

1) Met *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ γενομένου ἐκ σπ. Δ.* vergelijke men Gal. 4 : 4, *τὸν υἱὸν αὐτοῦ γενόμενον ἐκ γυναικός*.

2) Vgl. 2 Kor. 5 : 16.

3) Vgl. v. Hengel o. d. pl. De verklaring door „de geest, die heiligheid werkt," waarvoor men zich op 1 Joh. 4 : 6 zou kunnen beroepen, strijdt met de tegenstelling *κατὰ σάρκα*, die hier een eigenschap doet verwachten, en zou ook bij *ἐξ ἀναστ. νεκρ.* niet passen.

zelven was uitgegaan, maar alleen aan zijne volmaakte, heilige levensrichting, zijne onbepaalde toewijding aan God. Hoe men nu ook *ὁρίζεσθαι* verklaren moge, in allen gevalle wordt hier duidelijk gezegd, dat het Zoon Gods zijn van Christus afhing van, of nog juister, gelegen was in dien geest van heiligheid, die hem kenmerkte. Wie hem zoo beschouwde, kon natuurlijk geen waarde hechten aan zijn afkomst van David. Op dien grond nu was hij als Gods Zoon *ὁρισθείς*, zegt Paulus. Beteekent *ὁρίζειν* met dubbelen acc. ook *iemand ergens toe bestemmen*, velen hebben hier dit woord in dezen zin opgevat. Maar ten onrechte. Het evangelie, dat Paulus predikte, betrof niet wat Christus bestemd was te zijn, maar wat hij werkelijk was, en al meende men — waarop wij later terugkomen — *ἐν δυνάμει* met *υἱοῦ θεοῦ* tot één begrip te kunnen verbinden en dan bij dat *υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει* te moeten denken aan een met macht en kracht toegerusten en werkenden Godszoon, het ware — voor het minst genomen — vrij gewrongen om Paulus te laten spreken van Gods Zoon, die bestemd was om een machtige Godszoon te zijn. Alsof ook iemand ooit het tegendeel zou geleerd hebben! Maar evenmin mag men *ὁρίζειν* met vergelijking van Hand. 2 : 36 opvatten van een *ποιεῖν*. Welken invloed toch Paulus ook aan Jezus' opstanding heeft toegekend — wat wij nu nog onbeslist laten — in geen geval kon hij beweerd hebben, dat Jezus ten opzichte van *zijn geest van heiligheid* eerst door zijn opstanding zulk een machtige Godszoon geworden was, terwijl het niet aangaat aan zijne woorden deze uitbreiding te geven, dat, wat Jezus in dat opzicht reeds altijd op zich zelven geweest was, hij dat nu na die opstanding ook uiterlijk was geworden. Er blijft dus niets over dan *ὁρίζεσθαι* te vertalen door *verklaard worden*, en ik zie ook niet, wat hiertegen met grond kan ingebracht worden. Oorspronkelijk is *ὁρίζειν begrenzen*, *de grenzen van iets bepalen* of *vaststellen*, maar op het geestelijk gebied overgebracht, waar de bepaling der grenzen noodig is en leidt tot omschrijving en verklaring eener zaak, kan dit ook zeer goed rechtstreeks *verklaren* beteekenen. En inderdaad komt het zoo in het medium voor o. a. bij Plato, *Rep.*, L. VI, p. 505 C., *οἱ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν ὁριζόμενοι*, „zij die den lust voor een goed verklaren," en bij Xenophon, *Memor.*, L. IV, 6, 6, *ὁριζόμενοι δικαίους εἶναι*

τοὺς εἰδότας τὰ περὶ ἀνθρώπους νόμιμα, en evenzoo in het activum bij denzelfden, *Mem.*, L. IV, 6, 4, *ὁ τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς ὀρθῶς ἂν ἡμῖν εὐσεβὴς ὡρισμένος* (verklaard) *εἴη* [1]). Bij dit *ὁρισθέντος* nu behoort als een nadere bepaling *ἐν δυνάμει*. Het is toch niet mogelijk die woorden met *υἱοῦ θεοῦ* te verbinden [2]), en wie het doen, brengen ook geen enkel voorbeeld bij tot rechtvaardiging van zulk een harde woordvoeging, terwijl men buitendien voorbij ziet, dat de daarbij vereischte tegenstelling van *κατὰ σάρκα* en *κατὰ πνεῦμα ἁγ.* die van *zwakheid* en *kracht* hier volstrekt niet insluit. Nemen wij daarentegen *ἐν δυνάμει* als een nadere bepaling van *ὁρισθέντος*, dan bestaat er geen bezwaar om het, evenals Marc. 9 : 1, Kol. 1 : 29, 2 Thess. 1 : 11, te vertalen door *met kracht*, d. i. krachtdadig, nadrukkelijk [3]), wat Paulus zeker kon toeschijnen uitnemend te passen bij een getuigenis, die rustte op een feit als de opstanding was En wat nu eindelijk de slotwoorden *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* betreft, er is natuurlijk geen twijfel aan, dat Paulus het nederschreef met het oog op de opstanding, die aan Jezus was te beurt gevallen, maar toch was het met opzet, dat hij zóó schreef, en niet *ἐξ* of *δι' ἀναστάσεως αὐτοῦ* of *ἐξ ἀνασ. αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν*, omdat hij vooral de aandacht vestigen wilde op het denkbeeld, dat in dat feit was uitgedrukt. Het gold hier het afgetrokken begrip van *doodenopstanding*. Vandaar ook, dat hij niet schreef *ἐκ νεκρῶν*, wat tot een juiste opgave van den kring, waaruit Jezus opgewekt was, behoord zou hebben, en dat hij zich van het meerv. *νεκρῶν* bediende, wat de algemeenheid van het begrip uitdrukt [4]). Doch daaruit volgt dan ook,

1) Het is opmerkelijk, dat v. Hengel, die de vertaling van *ὁρίζειν* door *constituere* verdedigt, en er in de gedachten *inter homines* bijgevoegd wil hebben, toch tot deze omschrijving van die woorden komt: „Deus Jesum Christum publice Filium suum declarasse dicitur."

2) Dit geschiedt door Holsten, *Zum Evang. des Paulus* enz., S. 424 ff., en Pfleiderer, *Der Paulinismus*, S. 128 f. Holsten zelf getuigt aan het slot zijner uitlegging: „Dieser sinn der stelle steht aber mit der sonstigen christologie des Paulus in widerspruch." Bij zulk een slotsom moest men, mijns inziens, dubbel bedachtzaam zijn om een verklaring voor te slaan als de zijne, die zich buitendien door gewrongenheid onderscheidt.

3) Van Hengel vertaalt het door *re in facto posita*, wat echter op de aangeh. plaatsen een tautologie zou aanbrengen.

4) Verg. 1 Kor. 15 : 21, *ἐπειδὴ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν*, „dewijl de dood er is door een mensch, zoo is er ook door een mensch

dat hij ἐκ hier niet als een voorzetsel van tijd (*sedert*) gebruikt, wat alleen te pas zou komen, als het hem vooral om de geschiedenis te doen geweest was, maar als een voorzetsel van oorsprong, in de beteekenis van *ten gevolge van*. En zoo verkrijgen wij dan hier dezen zin, dat die Zoon van God, die de inhoud van het beloofde evangelie is, wat zijn uiterlijke verschijning aangaat, geboren is uit David, maar wat den geest van heiligheid, die hem eigen was, betreft, nadrukkelijk als Zoon van God verklaard is ten gevolge van doodenopstanding.

Nu rijst echter de vraag op, en deze is, dunkt mij, dikwijls niet genoeg in het oog gevat, in welk een betrekking Paulus zich dan dien geest van heiligheid en doodenopstanding gedacht heeft, zoodat deze strekken kon om genen in het licht te doen treden en doordoor Jezus als Gods Zoon nadrukkelijk te kenschetsen. En daarop schijnt mij het antwoord niet onzeker te zijn. De geest van heiligheid het kenmerk van Gods Zoon! Dat had Paulus reeds geleerd, als hij aan de Galatiërs schreef, dat God den geest van zijn Zoon in hunne harten gezonden had (4 : 6), en straks in zijn brief aan de Romeinen den geest Gods in hen verwisselde met den geest van Christus (8 : 9). Het was dus op grond van die innige overeenstemming met God, dat Christus „Gods Zoon" moest genoemd worden. Maar was het daarmede dan niet lijnrecht in strijd geweest, dat hij den dood onderging, daar het in den dood was, dat de zonde hare heerschappij betoonde (5 : 21)? Zeker had men moeten aannemen, dat de zonde alle recht gehad had om over hem als haren dienaar te heerschen, indien hij in den dood gebleven was, maar was hij integendeel door de opstanding van zijn lichaam weer tot den vollen toestand van leven en werken gekomen, dan bleek het nu ook onwedersprekelijk, dat geen zonde van hem zelven de oorzaak van dien dood geweest was, maar dat hij, doordat hij er zich aan onderworpen had, een daad van gehoorzaamheid aan God had volbracht. En zoo trad dus door zijn opstanding zijn geest van heiligheid in het volle licht.

Deze verklaring van Paulus' bedoeling, die rust op zijne

---

doodenopstanding." Het is de pluralis van de soort. Zie Winer, *Gr. Gramm.*, 6e Aufl., S. 158.

leer van de zonde, vooral 5 : 12 vv. uiteengezet, wordt bevestigd door hetgeen hij 8 : 9 vv. van het wezen en de verwachting der Christenen schrijft. Is toch de Christen volgens hem innerlijk één met zijnen heer, dan geldt ook wat hij van genen verklaart, mede van dezen. Welnu! de Christen dan, die den geest van Christus heeft, sterker nog, in wien Christus is, hij is wel, wat zijn lichaam betreft, den dood onderworpen om der zonde wil, die hij nog niet werkelijk geheel overwonnen heeft, maar wegens de gerechtigheid, de δικαιοσύνη θεοῦ [1]), die hij deelachtig is geworden, heeft zijn geest niet te vreezen, dat hij daarbij mede zal ondergaan, wat anders het geval zou geweest zijn. Zoo begint zich dus door die inwoning van Christus ook in hem dat πνεῦμα ἁγιωσύνης te openbaren, dat zijnen heer kenmerkte. Maar is nu die geest van Christus, die tevens de geest van God is, in hem, dan zal ook God, die eens Jezus uit de dooden opwekte, zijn sterfelijk lichaam levend maken διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα. Daarmede wil hij niet zeggen, dat die geest de scheppende kracht daartoe in zich bevat. Dat kon wel de beteekenis zijn, als de verwerpelijke lezing διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος de ware was, ofschoon die kerkvaders, die deze aannamen, daarbij niet zelden aan den derden persoon in de drieëenheid dachten. Maar nu hij διὰ τὸ . . . πνεῦμα schrijft, evenals vs. 10 διὰ δικαιοσύνην, geeft hij daarmede te kennen, dat het bezit van dien geest onbestaanbaar zou zijn met den toestand van dood, die door het sterven van het lichaam teweeggebracht wordt, en een volledig leven eischt, waartoe de opstanding het middel is en dat noodzakelijk eeuwig is, omdat met de zonde ook de dood zijne macht over hem verloren heeft. Daarom is die geest dan ook het onderpand van dat leven (2 Kor. 5 : 5). Doch wederkeerig achtte Paulus zich dan ook gerechtigd, om waar het de waardeering van Christus gold, van zijne opstanding te besluiten tot den geest van heiligheid in hem, en wanneer deze dus erkend moest worden, daarin de nadrukkelijke verklaring te zien, dat hij Gods Zoon was. En daarna schreef hij ook aan de Korinthiërs: „Indien Christus niet is opgewekt, dan is uw geloof ijdel (1 Kor. 15 : 14)."

---

1) Vgl. 5 : 17, 21.

Wanneer men dit beeld van den Christus, den Zoon Gods, dat Paulus voor den geest stond, vergelijkt met de voorstelling, die de Jodenchristenen zich van hem vormden, dan ontdekken wij bij gedeeltelijke overeenkomst ook een merkwaardig verschil. Zeker achtten ook dezen het bezit van het goddelijk πνεῦμα in hem onmisbaar, maar het was toch slechts iets bijkomstigs, slechts het middel tot rechte uitvoering van Gods raad, en daarom was het Jezus ook eerst bij zijn doop, toen hij als de Christus zou gaan optreden, geschonken. Boven alles stond in hun oordeel bij een legitieme afkomst uit David een bovennatuurlijke macht, en zijne opstanding had moeten strekken om hem tot den hoogsten trap daarvan op te voeren (Hand. 2:36, 13:32 vv.). Maar voor Paulus was juist dat πνεῦμα, en wel bepaald het πν. ἁγιωσύνης, zijn eigenlijk wezen, en de opstanding alleen het middel om dat in het volle licht te doen treden. Om dat πνεῦμα moest hij Gods Zoon heeten, en omdat hij Gods Zoon was, was hij de Christus. Niet omgekeerd. Dat er hem tot kenschetsing van zijn evangelie veel aan gelegen was dit reeds in den aanhef van zijn brief aan de Jodenchristelijke gemeente van Rome uit te spreken, behoeft geen bewijs.

Dordrecht, April 1880. A. H. BLOM.

HET GETUIGENIS VAN PAULUS TE JERUSALEM.

„De aanwijzing van de grenslijnen, die Lucas tusschen het Catholicisme en het Jodendom wenscht getrokken te zien, vordert eene afzonderlijke studie.”

Zoo schreef ik in den jaargang 1879 van dit Tijdschrift, na verzekerd te hebben, dat de schrijver van het Boek der Handelingen met zijn werk beoogde „de verhouding te regelen van het catholieke Christendom tot de Joden te eener zijde en tot de Romeinen aan den anderen kant.”

Mijn verhandeling over *het Romeinsche burgerrecht van Paulus* diende om de eene helft van deze stelling te bewijzen. Mijn slotsom was, dat het uitdrukkelijk handhaven van Paulus' burgerrecht door den schrijver van Handelingen ten doel had de burgerrechten te handhaven van de Christenen, wier vertegenwoordiger bij hem de Heidenapostel is.

Onder den titel *Het getuigenis van Paulus te Jerusalem* laat ik nu het betoog van het andere gedeelte mijner stelling volgen. Mijn voornemen is te onderzoeken, welke houding Lucas aanneemt tegenover de Joden. Ook nu ontleende ik aan het meest saillante punt uit zijn schildering den titel voor mijn verhandeling. Ik deed dit om haar terstond als een tegenhanger van de vorige te kenmerken. Voor zoover ik evenwel ook nu eerst den historischen achtergrond zal moeten ontwerpen, waartegen het beeld van Handelingen duidelijk kan uitkomen, verzoek ik mijn lezers dien titel eenigszins ruim, eenigszins symbolisch op te vatten. Evenals bij Lucas beteekene aan het hoofd van deze studie „het getuigenis van Paulus te Jerusalem” zooveel als: het getuigenis der Christenen aangaande Israël.

Sinds wanneer bewandelen Joden en Christenen elk afzonderlijk hun weg? Waarin bestaat het eigenlijk kenmerk, dat beiden van elkander onderscheidt? Waarlangs loopen de grenzen van beider rijksgebied?

Deze vragen zijn niet met een enkel woord te beantwoorden. Ten dage toen het Christendom optrad, was het Jodendom reeds een vrij gecompliceerd verschijnsel geworden. „Bij de menigte bestaat sinds lang een warme belangstelling in onze Godsvereering en er is geen stad, noch grieksche noch barbaarsche, en er is geen volk, werwaarts onze sabbatsviering zich geen weg gebaand heeft en waar onze vasten en luchters en spijswetten niet in eere zijn" zegt Flavius Josephus [1]). De oratorie moge bij deze verzekering in het spel zijn, in hoofdzaak is zij onwedersprekelijk. De joodsche ijveraars hadden niet te vergeefs zee en land rondgereisd om proselyten te winnen. De oorspronkelijke grenzen van het Jodendom waren sinds lang vervloeid. De „natie" bij uitnemendheid had onwillekeerig een internationaal karakter aangenomen. Natuurlijk was het aantal kenmerken, dat de leden dezer natie met elkander gemeen hadden, kleiner geworden, naarmate de verscheidenheid binnen den gemeenschappelijken omtrek grooter werd. Gelijkheid van afkomst bond hen niet. Voor de proselyten althans bestond het zoonschap Abrahams slechts in geestelijken zin. Evenmin was de besnijdenis een waarmerk, dat voor allen gold. De proselyten der poorte waren juist als onbesnedenen van die der gerechtigheid onderscheiden. In zake trouw aan voorvaderlijke overleveringen en gebruiken was niet minder de verscheidenheid groot. Men denke aan den strijd tusschen Pharisaeën en Sadducaeën en aan het bijna onjoodsche streven der Esseners, die zelfs als vijanden van bloedige offers *εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος* waren [2]) en toch geacht moeten worden thuis te behooren binnen den allen-omvattenden kring. Dat het bij zulk een staat van zaken moeilijk wezen moet met een enkel woord de kenmerken op te sommen, die de Israëlieten van de niet-Israëlieten onderscheiden, is duidelijk. Zoozeer neigden, bij al de scherpe afscheiding tusschen beiden en de heftige antipathieën, die zij jegens elkander koesterden,

1) c. Apion. II: 39. 2) Joseph. Ant. XVIII: 1 § 5.

de grenzen tot vervloeien, dat de tempel te Jerusalem prijkte met tal van ἀναθήματα [1]), waarvan velen door heidenen waren geschonken, en dat de altaren herhaaldelijk van offers op kosten van heidenen rookten. Stelde niet keizer Augustus zelf er prijs op, dat dagelijks te zijner eere en voor zijne rekening in het heiligdom der Joden offerdieren werden geslacht? [2]).

Na zich een voorstelling gevormd te hebben van de groote verscheidenheid op het gebied van het joodsch godsdienstig leven roepe men nu voor zijn geest de niet minder groote verscheidenheid op het gebied van het oorspronkelijk Christendom. Dáár Judaïsme en Paulinisme in allerlei nuances, straks samenvloeiende in Catholicisme of verloopende in Ebionisme en Gnosticisme. Vraagt men, gedachtig aan deze veelvormigheid, naar de punten van overeenkomst of van verschil tusschen Joden en Christenen, dan zal men wel doen bij de oplossing van deze quaestie met eenige behoedzaamheid te werk te gaan. 't Is duidelijk, dat de lijn, die beide van elkander scheidt, alles behalve een rechte wezen kan. Het geval is denkbaar, dat iemand zuiver joodsch bloed in de aderen draagt, naar den vleesche besneden is en zorgvuldig waakt, dat titel noch jota van de wet verloren ga, en nochtans een christen is in onderscheiding van een ander, die in alle genoemde punten voor hem onderdoet en toch rechtens thuis behoort in de joodsche kerk. Het eenige criterium, dat steek houdt, is: *de erkenning van Jezus als Christus.* Alle andere onderscheidende kenmerken kunnen falen. „Zijt gij degene, die komen zoudt, of verwachten wij een ander?" Van de bevestigende of ontkennende beantwoording dier vraag hing aanvankelijk iemands jodendom of christendom af. Van het oogenblik af, dat deze vraag gesteld en verschillend beantwoord werd, liepen de lijnen uiteen. Bij dat punt scheidden zich de wegen.

Waar hebben wij dan dit punt in de geschiedenis te zoeken? Bij het antwoord van Jezus aan het gezantschap van Johannes: „zalig, die zich aan mij niet zal geërgerd hebben!" of bij zijn verklaring: „zalig zijt gij, Simon Barjona! vleesch en bloed hebben u dit niet geopenbaard, maar mijn Vader,

1) Luc. 21 : 5. 2) Philo, leg. ad. Caj. § 28.

die in de hemelen is?" Ik vrees, dat dan de historische bodem ons ontzinken zou. Wij constateeren slechts, dat Jezus niet voor zoover hij predikende wet en propheten ontbond, maar voor zoover hij den Christus-titel aanvaardde, geacht kan worden de scheiding tusschen Jodendom en Christendom te hebben geprovoceerd. Acht men dit Christus-bewustzijn van Jezus te quaestieus, of vindt men het wenschelijk, dat de vleeschelijke Christus buiten rekening gelaten worde, dan denke men aan de prediking der apostelen, door de Handelingen geformuleerd in het woord: „zoo wete dan het gansche huis Israëls, dat God hem tot een Heer en Christus gemaakt heeft, dezen Jezus, dien gij gekruisigd hebt!" In elk geval is de grenslijn van nu af aan gemakkelijk te volgen. Dit alternatief is beslist en duidelijk genoeg.

Trachten wij nu een beeld te ontwerpen van de verstandhouding tusschen Joden en Christenen in de eerste eeuwen, dan dienen wij ons op meer variatie voor te bereiden, dan deze eenvoudige onderscheiding zou doen vermoeden. Juist omdat de verscheidenheid binnen elk der beide kringen zoo groot was, konden de punten van geschil zoo menigvuldig worden en zelfs het ééne hoofdpunt kon onder den invloed van tijdsomstandigheden een bijzondere beteekenis verkrijgen. Wij willen joodsche en christelijke schrijvers beide raadplegen om te zien, wat ze getuigen van liefde en haat, en pogen met vluchtige trekken een tafereel te schetsen van de oorspronkelijke verhouding tusschen de belijders der beide godsdiensten, die als moeder en dochter tot elkander in betrekking staan. Op een goed deel van den inhoud der Handelingen valt langs dien weg het noodige licht.

Allereerst vragen wij naar de verhouding tusschen Joden en Christenen te Jerusalem.

Er is reden om te vermoeden, dat deze verhouding tamelijk gespannen geweest is.

Evenwel, veel verder dan tot vermoeden brengen ons de berichten niet.

In het boek der Handelingen is herhaaldelijk sprake van vervolgingen. Na de genezing van een kreupele en het houden

van een redevoering, waarin het geslacht, dat den Heilige en Rechtvaardige verloochend had, tot zinsverandering werd aangemaand, worden Petrus en Johannes overvallen door de priesters, den tempelhoofdman en de Sadducaeërs, die verstoord waren, omdat zij het volk leerden en in Jezus de opstanding uit de dooden verkondigden. De beide apostelen brengen een nacht in bewaring door. Den volgenden dag worden zij ter verantwoording geroepen. Zij laten zich niet onbetuigd. Zij weigeren gehoorzaam te zijn aan het verbod om in naam van Jezus te leeren en te spreken. De genezene verhoogt door zijn tegenwoordigheid den indruk van hunne prediking. Het gevolg is, dat de gevangenen in vrijheid worden heengezonden, daar men niets vindt, waarom men hen straffen zoude, en daarenboven het volk God verheerlijkt over het wonder, dat geschied is. [1])

Een andermaal, nadat door de handen der apostelen vele teekenen en wonderen geschied zijn onder het volk en zelfs van de omliggende steden de menigte te Jerusalem samenkomt, brengende kranken en door onreine geesten gekwelden, worden wederom de Hoogepriester en die met hem de sekte der Sadducaërs uitmaken, vervuld met nijd, zoodat zij de handen aan de apostelen slaan en hen in openbare bewaring zetten. Door tusschenkomst van een engel prediken desniettemin de gevangenen den volgenden dag weer in den tempel. De kerker wordt ledig bevonden. Boden brengen van het gebeurde aan den Raad bericht. De apostelen worden beleefdelijk uitgenoodigd zich wel in de vergadering te willen vertoonen. Hun vrijmoedige Christus-prediking maakt de raadslieden verwoed en doet hen onheilspellende plannen beramen, totdat Gamaliël spreekt van een werk Gods, dat door menschen niet verijdeld kan worden. De predikers worden in vrijheid heengezonden met een tweede verbod op openbare prediking, dat al even nutteloos is als het vorige, en een geeseling, die voor hen slechts een reden te meer is om zich te verheugen, dat zij waardig geacht zijn smaadheid te lijden om Christus' wil [2]).

Een derde maal is het Herodes, die de handen aan sommigen van de gemeente slaat om hun kwaad te doen. Jacobus,

---

1) Hand. 3: 1—4: 31. 2) Hand. 5: 12—42.

den broeder van Johannes, brengt hij met het zwaard ter dood en als hij ziet, dat dit den Joden aangenaam is, zet hij ook Petrus gevangen met het plan den apostel na het Pascha voor het volk te brengen. Zijn plan wordt evenwel verijdeld door het vurig gebed der gemeente. Een engel leidt Petrus uit en Herodes, die vruchteloos bij de ontstelde krijgsknechten en bij de wachters naar het lot van Petrus informeert, gaat op van Judea om in Caesarea een welverdienden dood te sterven [1]).

Op deze verhalen hebben Baur en Zeller afdoende critieken geleverd.

Baur's conclusie is, dat de eerste periode der Jerusalemsche gemeente „an wirklichen Begebenheiten noch sehr leer" was. „Nicht einmal, dass Verfolgungen über die Apostel und die erste Christengemeinde ergiengen, lässt sich einer solchen Darstellung mit Sicherheit entnehmen", zegt hij. Den beroemden raad van Gamaliël meent hij te kunnen reduceeren tot een bij de joodsche overheid heerschende meening, „dass es das Beste sein möge die Sache Jesu zunächst ihrem eigenen Schicksal zu überlassen, in der sichern Voraussetzung, dass es sich in kurzer Zeit zeigen werde, wie wenig an ihr sei." [2])

Deze laatste reductie intusschen is reeds de erkenning eener historische waarheid. Dat Lucas ons ondanks het ongeloofwaardige zijner verhalen inlicht aangaande „die damals unter den Obern der Juden herschende Ansicht", wordt geconstateerd, gelijk Baur straks, door het vermoeden te opperen, dat Petrus onverwachts vrijgelaten werd, nadat Agrippa vernomen had, „wie wenig schon die Hinrichtung des Apostels Jacobus beim Volke den Beifall gefunden habe, welchen er sich von derselben versprochen hatte", [3]) zoowel deze onthoofding als die bevrijding aanmerkt als een historisch feit.

Zeller doet in dit opzicht voor hem niet onder. „Dass Petrus verhaftet war und auf unerwartete Weise wieder frei wurde, können wir als geschichtlich festhalten", zoo schrijft hij [4]). Niet omdat het verhaal op zich zelf hem tot het aannemen van een historische kern dringt, maar omdat het zoo eng verbonden is met het bericht aangaande Jacobus' dood, dat, onop-

---

1) Hand. 12 : 1—23. 2) Paulus, 2e Aufl. I, S. 40 ff.
3) S. 184. 4) Apostelgeschichte, S. 143 f.

gesmukt en eenvoudig als het is, mag aangemerkt worden als ontleend aan een betrouwbare overlevering. De wetenschap, dat Petrus door toedoen van Herodes in levensgevaar geraakte en Jacobus onthoofd werd, is volgens Zeller de bron, waaruit voor den schrijver van Handelingen al de verhalen van vervolgingen der Jerusalemsche gemeente gevloeid kunnen zijn. Aangaande een vijandig optreden der joodsche overheid tegen de apostelen waren Lucas geruchten ter oore gekomen. Hij gaf er in zijn 12de hoofdstuk een beschrijving van na in het 3de, 4de en 5de die gebeurtenis „mit den nöthigen Veränderungen in die Urzeit der Gemeinde zurückverlegt und zu zwei Erzählungen ausgesponnen" te hebben. Aldus Zeller [1]). Feitelijk is dus het eenvoudige bericht van Hand. 12 : 2 de spijker, waaraan hij zijn gansche tafereel van „die Verfolgungen der Urgemeinde" opgehangen heeft.

Men kan niet beweren, dat deze critiek, die van Baur zoomin als die van Zeller, van bijzonder groote lichtgeloovigheid getuigt. Toch heeft Straatman beiden mannen te laste gelegd, dat zij het gezag der Handelingen telkens door een achterdeur weer binnenlaten, na het door de voordeur uitgedreven te hebben, voor zoover zij gedurig van oordeel zijn, dat ten spijt van alle bedenkingen tegen het een of ander verhaal desniettemin een historisch feit aan zulk een verhaal ten grondslag ligt [2]). Ofschoon nu Straatman zelf van het gewraakte euvel in geenen deele vrij gebleven is, ja veeleer op bedenkelijke wijze er mank aan gaat, zoodat de Tubingers hem billijkerwijze een „geneesheer, genees u zelven!" kunnen toevoegen, is het toch zaak van deze beschuldiging nota te nemen en te onderzoeken, in hoever onze critici recht hebben als resultaat van hunne critische operatiën eenige historische zekerheid weg te dragen. Bij nader inzien kunnen wij Straatman geen ongelijk geven. Een schrijver van verhalen, als die wij bespreken, behoeft juist geen kennis gedragen te hebben van wat er omging in de hoofden en harten eener joodsche overheid, die een eeuw vroeger waakte voor de belangen van het volk, en het „zurückverlegen" en „ausspinnen" kan even goed gemotiveerd zijn door toestanden uit des schrijvers eigene dagen, als door herinneringen aan een korter

1) S. 144. 2) Paulus, bl. 4.

of langer verleden. In elk geval zijn wij verplicht nader te onderzoeken, wat er aan is van dat dooden van Jacobus, den broeder van Johannes, met het zwaard.

De kortheid van het bericht dienaangaande [1]) heeft den geleerden aanleiding gegeven tot velerlei meditatiën, die Overbeck doen uitroepen: „nicht dass der Verfasser den Tod des Jacobus so kurz, sondern dass er ihn überhaupt erwähnt ist zunächtst zu erklären." [2])

Waaraan ontleende de schrijver de kennis van deze gebeurtenis?

Josephus beschrijft wel het treurig uiteinde van Agrippa op een wijze, die aan het verhaal van Handelingen doet denken [3]), maar laat het bericht van Jacobus' onthoofding er niet aan voorafgaan. Clemens Romanus somt een lange reeks slachtoffers van den ζῆλος op, eerst uit het Oude Testament en dan uit het geslacht zijner tijdgenooten, maar als hij spreekt van de μέγιστοι en δικαιότατοι στύλοι, die vervolgd werden en omkwamen, noemt hij slechts Petrus en Paulus, ofschoon hij zich den tijd gunt om over den omvang van hun leed breedvoerig uit te weiden [4]). Tertullianus zegt eenvoudig, blijkbaar voor een deel gedachtig aan een traditie, die in Handelingen te boek gesteld werd of uit Handelingen haar oorsprong nam: „quod Petrus caeditur, quod Stephanus opprimitur, quod Jacobus immolatur, quod Paulus distrahitur, ipsorum sanguine scripta sunt." [5]) Eerst Clemens Alexandrinus schijnt van het geval iets meer geweten te hebben. Althans hij verhaalt, dat de dienaar, die Jacobus voor den rechter leidde, door zijn voorbeeld gedrongen werd om ook zelf zich als christen bekend te maken en met hem den marteldood te sterven [6]).

Niet onleerzaam is het hiermede te vergelijken, wat aangaande den dood van Jacobus, den broeder des Heeren, overgeleverd wordt.

Volgens Josephus zou een hoogepriester Ananias tusschen den dood van Festus en de aankomst van Albinus τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ, τοῦ λεγομένου χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, καί τινας

---

1) Hand. 12: 2.
2) Kurze Erklärung der Apostelgesch. de Wette Exeg. Hb. I, 4, S. 181.
3) Ant. XIX, 8 § 2 verg. Hand. 12: 19—23.
4) ad Cor. I. 5. 5) c. Gnost. Scorp. 15. 6) Eus. H. E. II, 9.

ἑτέρους, ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος ter steeniging hebben overgegeven [1]). Nu hebben evenwel sinds Credner [2]) de woorden τὸν ἀδελφόν — καὶ en ἑτέρους het crediet verloren, zoodat de terechtstelling τίνας παρανομήσαντας schijnt gegolden te hebben, waarvan wij niet eens weten of zij christenen waren of niet. Opmerkelijk is het verder, dat Origenes en Eusebius als woord van Josephus citeeren de verklaring, dat de ondergang van Jerusalem over Israël kwam κατ' ἐκδίκησιν Ἰακώβου τοῦ δικαίου, ὃς ἦν ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου χριστοῦ, ἐπειδήπερ δικαιότατον αὐτὸν ὄντα οἱ Ἰουδαῖοι ἀπέκτειναν [3]), een woord, dat in den ons bekenden Josephus niet gevonden wordt. De Recognitiones verhalen van een „inimicus homo," die op Jacobus aanviel, hem „de summis gradibus praecipitem dedit" en voor dood liet liggen [4]). Hegesippus beschrijft uitvoerig, hoe pharisaeën en schriftgeleerden hem op het πτερύγιον van den tempel stellen met verzoek, dat hij het volk ontrade Jezus te volgen, en hem, wanneer hij het tegendeel doet, naar beneden werpen, waar hij gesteenigd wordt en eindelijk door een γνάφευς met een houten werktuig afgemaakt [5]).

Bewijzen deze herhaalde interpolatiën en deze opgesmukte verhalen niet, dat het met den marteldood der Jacobussen alles behalve pluis is?

In elk geval moet aan Straatman te eenenmale de vrijheid ontzegd worden om in de „twee bloedgetuigen te Jerusalem", waarvan de Openbaring spreekt, eenvoudig „de beide Jacobussen" te erkennen [6]).

Gesteld de schrijver van het boek der Handelingen hadde de onthoofding van Jacobus, den broeder van Johannes, vóór de beschrijving van het zelfstandig optreden van Paulus vermeld, om te kennen te geven, „dass dieser gleichsam in den κλῆρος τῆς διακονίας von jenem eingetreten sei", of om door deze mededeeling nog „eine Steigerung in den Gegensatz von Urgemeinde und Judenthum" te brengen [7]) het ontstaan van alle verdere overleveringen ware dan voldoende verklaard.

---

1) Ant. XX, 9 § 1. 2) Einl. in d. N. T. I, S. 581.
3) Eus. H. E. II, 23; Orig. c. Cels. I, 47. 4) Recogn. I, 70.
5) Eus. H. E. II, 23. 6) Krit. Studiën, II, bl. 128.
7) Overbeck, S. 182.

Naar een bron, waaruit een zoo vrijmoedig schrijver als Lucas zijn kennis dezer bijzonderheid putte, behoefden wij dan niet meer te vragen. Het martelaarschap was wel zoo in eere, dat men het aan een apostel gaarne gunde. De gedachte om Herodes het moordend zwaard in de hand te geven lag niet minder voor de hand. De naam Herodes was in de evangelische overlevering onheilspellend genoeg. De kinderen te Bethlehem, Johannes de dooper, Jezus zelf, Paulus, allen komen met een Herodes in minder gewenscht contact. Zoo sprekende beweer ik niet, dat aan de mededeeling van Handelingen alle historische waarde moet worden ontzegd, maar dat het raadzaam is ook op deze bijzonderheid uit de geschiedenis der Urgemeinde de verzekering van Baur toe te passen: „Nicht einmal, dass Verfolgungen über die Apostel und die erste Christengemeinde ergiengen, lässt sich einer solchen Darstellung mit sicherheit entnehmen."

Na de behandeling van dit drietal verhalen, aangaande welke schijnt geconstateerd te mogen worden, dat zij uit een hoogst eenvoudige, historische of fictieve kern „ausgesponnen" zijn, moeten nog twee andere berichten van Handelingen in dit verband vluchtig ter sprake komen. Ik bedoel de steeniging van Stephanus en den aanslag op Paulus, die, ingeval zij als historische feiten aan te merken zijn, belangrijke bijdragen mogen heeten tot onze kennis van de verstandhouding tusschen Joden en Christenen te Jerusalem.

Het is bekend, welk gebruik Baur gemaakt heeft van Stephanus als middel ter verklaring van het paulinisch evangelie. Na een scherpe critiek der verhalen betreffende Stephanus' prediking en uiteinde [1]), handhaaft hij niettemin den martelaar als historisch persoon, en wel als den man, in wien het Christendom het eerst zich van het Jodendom losgescheurd heeft, en die op Paulus zulk een diepen indruk maakte, dat zijn opvatting van het Christendom onwillekeurig in den Heidenapostel herleefde [2]). Het bezwaar, dat Paulus zelf van een voor zijn levensgeschiedenis zoo gewichtig persoon in zijn brie-

1) Paulus I, S. 49—66. 2) S. 66 ff.

ven geen melding maakt, tracht hij daarbij uit den weg te ruimen door te wijzen op de „Originalität seiner Religionsidee", de „Unmittelbarkeit der ihm gewordenen Offenbarung", die „von selbst die Reflexion auf das Vermittelnde, den Uebergang zum Christenthum Vorbereitende" zoude buitensluiten. [1]) Zeller spreekt vooral niet minder beslist. Zelfs keert hij den gedachtengang van Baur om en merkt hij de bekeering van Paulus aan als een bewijs, dat wij met de verhalen betreffende Stephanus op historischen bodem staan, dat diens marteldood het meest lichtende punt is in de geschiedenis van het Christendom vóór Paulus. [2]) Daarentegen heeft Straatman in een zeer lezenswaard betoog gedemonstreerd, dat men „den eersten martelaar niet voor den wegbereider maar voor den hekaluiter mocht houden van de beweging, die onder den naam van Paulinisme de geheele eerste en het begin der tweede eeuw na Christus beheerscht," [3]) en daarmede de eenige reden om aan den Stephanus der Handelingen bestand in de werkelijkheid toe te kennen, doen vervallen. Later, in een ander verband, zullen wij het beeld van Stephanus nader in het oog moeten vatten. Hier is het voldoende te vermelden, tot welk resultaat de critici gekomen zijn en te herinneren, dat Wislicenus misschien niet te eenenmale ongelijk had, toen hij onderstelde „dass in dem Stephanos das urchristliche Märtyrerthum personificirt und verherrlicht, und dieser dichterischen Figur der Name des der Märtyrer im Himmel harrenden Ehrenkranzes beigelegt worden sei." [4]) Dat daarmede de *διωγμὸς μέγας ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις*, die toch reeds om de plaats, die hij in de Handelingen bekleedt, en om de uitzondering, die voor de apostelen gemaakt wordt, onder verdenking ligt, in de lucht zou komen te hangen, spreekt van zelf. [5])

Ten opzichte van den aanslag op Paulus' leven in den tempel te Jerusalem staan de zaken weinig gunstiger. „Dass Paulus im Tempel in Jerusalem aus anlass eines Auflaufs verhaftet wurde, kann dem ungeachtet richtig sein" zegt Zeller [6]), en het resultaat van Baur is niet minder schraal, als hij schrijft:

---

1) S. 70. 2) Ap.gesch. S. 146 ff. 3) Paulus bl. 68.
4) Die Bibel für denkende Leser betrachtet, II, S. 257.
5) Hand. 8: 1, 4; verg. Straatman, bl. 69. 6) S. 280.

„dass die Erscheinung des Apostels in Jerusalem tumultuarische Auftritte veranlasste, in welchen er zwar durch die römische Militärgewalt in Jerusalem aus den Händen der Juden errettet wurde, aber dagegen in die römische Gefangenschaft kam, ist ohne Zweifel der thatsächliche Hergang der weitern Erzählung, aber es ist dies im grunde auch das einzige, was sich mit sicherheit aus ihr erheben läszt." [1]) Dit „einzige" evenwel is Straatman nog te veel en wel zoozeer, dat het hem herinnert aan de talrijke expedities naar de Noordpool tot opsporing der noordwestelijke doorvaart, die voor het meerendeel mislukten, omdat de reizigers zich nu eenmaal in het hoofd hadden gezet, dat die doorvaart daar, waar zij niet mogelijk was, moest worden gezocht. [2]) Zijn allervermakelijkst betoog, dat de gevangenneming van Paulus te Jerusalem een fictie van Lucas is, is welbekend. [3]) Wij willen aannemen, dat hij zijn bewering in hooge mate waarschijnlijk gemaakt heeft. Jammer maar, dat Straatman op zijn beurt uit de verhalen van Handelingen een historische kern afzondert en daartoe niet minder willekeurig dan de Tubingers, die hij terecht stelt, den raad van Jacobus betreffende de gelofte en de samenzwering der veertigen kiest. [4]) „Op de vraag, wat hem het recht geeft dit als kern en waarheid der zoo hoogst twijfelachtige verhalen van Lucas te behouden, blijft de groote meester der N. Testamentische critiek ons het antwoord schuldig", zouden wij in dit geval met een woord van Straatman zelven mogen zeggen. Laat het waar zijn, wat Overbeck verzekert [5]), dat verband tusschen het verhaal van Hand. 12 : 18 vgg. en de „Wirquelle" van vs. 17 mogelijk blijft, en dat wij hier te doen hebben niet met een „reine Erfindung der Verfassers," maar met een „Substitution;" laat zelfs het δαπάνησον van vs. 24 of anders laten de ἐλεημοσύναι van 24 : 17 in verband met 1 Cor. 16 : 4; 2 Cor. 8 : 4; Rom. 15 : 28 bewijzen, dat de schrijver met het doel en dus misschien ook met den uitslag van Paulus' reis bekend was, dit alles neemt niet weg, dat het weinig raadzaam is op gissingen, hieruit afgeleid, voort te bouwen als op een vasten grond.

---

1) S. 281. 2) Paulus bl. 269. 3) Bl. 268—334.
4) Bl. 334—338. 5) S. 380.

Zoo hebben wij dan bij een nauwkeurige studie van al de desbetreffende berichten van Handelingen nog niets gevonden, dat steun geeft voor ons vermoeden aangaande een gespannen verhouding tusschen de Joden en de Christenen te Jerusalem.

Waarop baseert zich dan dit vermoeden zelf?

Op de verzekering, dat Paulus ἐλυμαίνετο τὴν ἐκκλησίαν, in verband met wat Paulus zelf zegt van zijn ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ en van de reden, waarom hij ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ja, den naam van apostel onwaardig is? [1]) Maar Straatman heeft aangetoond, dat als tooneel dier vervolging niet Jerusalem, maar Damascus moet worden aangenomen [2]), en met uitzondering van den Heer J. K. Koch [3]) hebben onze vaderlandsche geleerden, voor zoover zij hun gevoelen kenbaar maakten, zich bij deze ontdekking neergelegd. [4]) Wij zullen dus wel doen ook van dit datum af te zien en het vermoeden eenvoudig vermoeden te laten blijven.

Toch zouden wij zeker onrecht doen, indien wij dit vermoeden gelijkstelden met een willekeurige, niet nader te rechtvaardigen gissing. De beide onweersprekelijke feiten, de kruisdood van Jezus en de Christenvervolging van Paulus, zijn ons waarborg genoeg.

Sinds Baur is men gewoon de oppositie tegen het Christendom te laten ontwaken van het oogenblik af, dat het bij monde van een Stephanus of van Hellenisten ῥήματα βλάσφημα begon te spreken κατὰ τοῦ τόπου ἁγίου καὶ τοῦ νόμου. [5]) Baur zelf schreef, dat „zwischen Juden und Judenchristen in Jerusalem kein so grosser Unterscheid gewesen sein kann" [6]) en nog in de laatste dagen vroeg de Heer Koch in de straks genoemde verhandeling: „Hoe? een gemeente, waarvan Jacobus verklaren kon: allen zijn zij ijveraars voor de wet, en die wij ook uit de Paulinische brieven als zoodanig leeren kennen, zou zoo bloedig vervolgd zijn, alleen omdat zij zich overtuigd hield,

---

1) Hand. 8 : 3 vg. Gal. 1 : 13; 1 Cor. 15 : 9.

2) *Kritische Studiën*, I, bl. 126 en Paulus, bl. 32 vgg.

3) *Theol. Tijdschr.* 1875, bl. 47 vgg.

4) A. D. Loman, *Theol. Tijdschr.* 1874, bl. 542; A. H. Blom, *Theol. Tijdschr.* 1875, bl. 6; 1879, bl. 337 vgg.; H. E. Stenfert Kroese, *Tijdspiegel* 1876, bl. 431. Verg. ook M. A. N. Rovers, *Schets der N. T. letterkunde*, I, bl. 3.

5) Hand. 6 : 11, 13. 6) Paulus I, S. 230.

dat in den gekruisigden Jezus werkelijk de beloofde Messias verschenen was? Onschuldiger geloof kon er wel niet zijn in de oogen der priesterschap, die natuurlijk met de opstanding van den Nazarener lachte." [1])

Tegen beide beweringen moet ik opkomen. De judaïst moge in rechtzinnigheid en gehoorzaamheid aan de wet den Jood geëvenaard hebben, indien hij zich van hem onderscheidde door de erkenning van Jezus als den Christus, was het onderscheid reeds groot. Jezus, d. w. z. den Galilaeër, die stierf aan een kruis, dien Jezus te erkennen als dengene, die Israël verlossen zoude, was geen kleinigheid. Zegt Paulus niet, dat de gekruiste Christus den Joden een *σκάνδαλον* was? [2]) Niet slechts als den Heidenen een *μωρία*, maar een *σκάνδαλον*! Geen wonder, dien Jezus den Christus te noemen, wat was het welbeschouwd en in de consequentie anders dan breken met de heiligste traditie en met het meest nationale streven der vaderen? Men denke aan de beroeringen, waartoe de echte Messiasverwachting voortdurend aanleiding gaf. Men leze bij Josephus van de oproerige bewegingen na den dood van Herodes den Groote, in het begin van onze jaartelling. Judas de Galilaeër, Simon, de slaaf van Herodes, en Athronges, de herder, wisten elk afzonderlijk een bende rondom zich te verzamelen, die hen in staat moest stellen zich meester te maken van het koninklijk gezag. [3]) Men denke aan het gebeurde na den dood van Herodes Agrippa, omstreeks veertig jaren later, aan de bewegingen, die telkens door de procuratoren in bloed gesmoord moesten worden. Cuspius Fadus moest Theudas ruiterdrommen nazenden om te verhinderen, dat hij het volk bedwelmde door wonderen bij den Jordaan [4]) Tiberius Alexander moest Jacobus en Simon, de zonen van den Galilaeër Judas tot den kruisdood veroordeelen, zeker omdat zij getrouw bleken te zijn aan de traditiën van hunnen vader. [5]) Felix, wiens bestuur door politieke en godsdienstige revolutionairen bovenmate verontrust werd, was genoodzaakt een aanzienlijk leger op de been te brengen om een Jood uit Egypte zijn messiaansche plannen bij den Olijfberg te doen mislukken. [6]) Porcius Festus, die

1) Bl. 50. 2) 1 Cor. 1 : 23, 23. 3) Ant. XVII, 10 § 5 vgg.
4) Ant. XX, 5 § 1. 5) Ant. XX, 5 § 2. 6) Ant. XX, 8 § 6.

niet minder dan zijn voorganger met sicariërs of nihilisten te kampen had, moest evenals hij met kracht van wapenen de beloften verijdelen, door een oproerig profeet in de woestijn aan zijn volgelingen gedaan. [1]) Sinds de vestiging van de opperheerschappij der Romeinen over Palaestina openbaarde zich bijna onafgebroken het voor Israël ten leste zoo noodlottig streven, dat voortkwam uit de overtuiging, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. [2]) Zelfs de verwoesting van Jerusalem was niet bij machte die overtuiging uit te roeien. Ruim zestig jaren later was zij nog de macht, die Simon Barcochba tot zijn geduchten opstand dreef. Wie zal bij zulk een staat van zaken beweren, dat het onderscheid tusschen Joden en Christenen niet groot was, dat het weinig verschil maakte, of men al dan niet erkende, dat de Christus in Jezus reeds verschenen was, al dan niet „een anderen" verwachtte? Wordt niet van Barcochba met ronde woorden gezegd, dat hij geduchte wraakoefeningen hield op de Christenen εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν? [3]) Zoo vaak de nationaliteit van Israël zich deed gelden — en het waren immers geen zeldzame oogenblikken, waarin dit het geval was — moest het telkens blijken, dat een diepe klove de Joden van de Christenen scheidde. En de priesters zouden om het opstandingsgeloof gelachen hebben? Alsof de Christenen niet juist door de verzekering: de Heer is waarlijk opgestaan! bewezen, dat God hem tot een Christus verheven had, alsof de verbreiding van dat geloof niet het middel was, waardoor de Christenen voor de zaak van Jezus propaganda maakten. Waarlijk, wij kunnen het ons begrijpen, hoe de Joden er alles voor over hadden, dat de verzekering der Christenen: ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, deze ἐσχάτη πλάνη, die niet de minst verderfelijke scheen, vervangen werd door deze andere, ὅτι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτὸς ἐλθόντες ἔκλεψαν αὐτὸν [4]) of door het gerucht, dat de leerlingen door middel van omkooping het verhaal van den engel en van het ledige graf hadden uitgestrooid. [5])

---

1) Ant. XX, 8 § 10.
2) Flav Jos., B. J., VI, 5 § 4, verg. Tac., Hist., V, 13; Suet. Vesp. 4.
3) Just. Apol. I, 31.
4) Matth. 27 : 64; 28 : 13; Justinus c. Tryph. c. 108.
5) Ev. v. Nicod. 14.

Zoo meen ik dan, dat de erkenning van Jezus als den Christus reeds een onoverkomelijke scheidsmuur tusschen Joden en Christenen opwierp. Als Jezus zijn dood te danken gehad heeft aan de omstandigheid, dat hij den Christus-titel aanvaardde — en wij mogen dit toch wel aanmerken als een behoorlijk geconstateerd feit — dan moet het volharden bij de overtuiging, dat die Jezus den Christus-titel verdiende, niet minder strafwaardig geweest zijn in de schatting van de joodsche overheid. In zoover is het verklaarbaar, dat Paulus het kruis het σκάνδαλον der Joden en dus vóór zijn bekeering ook zeker *zijn* σκάνδαλον noemt. Hoeveel te meer dan indien de vrienden van den kruiseling zich kenmerkten door een bedenkelijke loszinnigheid ten opzichte van de joodsche kerk! En dat zij dit gedaan hebben kunnen wij veilig onderstellen. Ik wil er niet op wijzen, dat Paulus zelf ergens het σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ in de verwerping van de besnijdenis stelt, want dit doelt blijkbaar op zijn eigen paulinisch evangelie [1]), maar ik vraag, of niet de galilaesche oorsprong de gansche beweging, wat haar rechtzinnig karakter betreft, verdacht maakt. Ik vraag ook, of het erkennen van een Christus uit Nazareth, of anders het erkennen van een kruiseling als Christus niet een hooge mate van vrijgevigheid, met een zekere losheid van traditiën en vormen verraadt. Ik vraag eindelijk, of de verzekerdheid, dat de Christus verschenen was en weldra andermaal verschijnen zou, niet een zeker opgewekt geestelijk leven ten gevolge hebben moest, waarmede het angstvallig loopen in het gareel der wet ter nauwernood bestaanbaar was. Van welke zijde wij de zaak ook beschouwen, het Christendom in den vorm, waarin het oorspronkelijk optrad, hoe joodsch ook in velerlei opzicht, moet wel bij de Joden van den echten stempel een afkeer gewekt hebben, die weinig voedsel behoefde om aan te groeien tot een doodelijken haat. Het vermoeden, dat het leven der eerste Christenen te Jerusalem geen ongestoorde vrede was, berust mitsdien op een goeden grond.

Wij zouden bij dit punt niet zoo lang stil gestaan hebben, indien de invloed van het boek der Handelingen op onze voorstellingen van het verleden niet zoo groot was, en ten anderen,

1) Gal. 5:11.

indien niet het verkregen resultaat voor het vervolg van ons onderzoek waarde had. Immers, wat voor Jerusalem geldt, geldt voor alle plaatsen, waar Joden en Christenen met elkander in aanraking kwamen. Uiteenloopende waardeering van Jezus' persoonlijkheid en van het joodsch kerkelijk ceremonieel moet, naar gelang van plaatselijke en tijdelijke omstandigheden, aan de verhouding tusschen beiden een min of meer vijandig karakter gegeven hebben. Wij willen onderzoeken, welke nadere bijzonderheden de historie betreffende deze vijandschap ons aan de hand doet.

De man, met wien wij het eerst op vasten historischen bodem komen, is Paulus.

Indien de echtheid van den eersten brief aan de Thessalonicensen boven verdenking verheven was, zouden wij van authentieke hand mededeeling hebben aangaande vervolgingen, waaronder de ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ van de zijde hunner συμφυλέται te lijden hadden. [1]) Immers, daar wordt gezegd, dat de Joden, die Jezus en de profeten gedood en Paulus vervolgd hebben, die Gode niet behagen en allen menschen vijandig zijn, die Paulus verhinderen tot de Heidenen te spreken, opdat die behouden worden, om hunne zonden te allen tijde vol te maken, dat die Joden de gemeenten Gods in Christus Jezus, die in Judaea zijn, hebben doen lijden, gelijk de Christenen te Thessalonica te lijden hadden van hunne medeburgers. 't Komt mij evenwel nog altijd voor, ondanks van Manen en Rovers, Hilgenfeld en Pfleiderer, en wie verder de echtheid in bescherming genomen hebben, dat Baur niet zoo gansch ten onrechte in de woorden ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος [2]) toespeling op den ondergang van Jerusalem heeft gezien. Zulk een ὀργή, zelfs gedacht als een toorn in reserve, als „een massa, die losbarsten zou," [3]) strookt mij te weinig met dat πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται en het καὶ οὗτοι νῦν ἠπείθησαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσιν van de Paulinische

1) 1 Thess. 2: 14—16. 2) 1 Thess. 2: 16.
3) Van Manen, Onderzoek naar de echth. van 1 Thess. bl. 70.

verhardingsleer. [1]) Ook vind ik de onderstelling gewaagd, dat Paulus, uit wiens eigen verleden verootmoedigende, beschuldigende stemmen opgingen, zonder eenige noodzaak een weinig vriendelijke tirade gericht zou hebben aan het adres van Christen-vervolgende Joden, in wier toestand hij zelf beter dan iemand zich verplaatsen kon. De λύπη μεγάλη van Rom. 9 : 2 of de verzekering ηὐχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, Rom. 9 : 3, schijnt mij wel zoo goed bij het verleden van Paulus zelven te passen, als die koudhartige ὀργὴ εἰς τέλος. In dat geval hebben wij hier te doen met een schrijver, die op een veeljarige geschiedenis terugziet en de verhouding tusschen Joden en Christenen, zeker niet alleen in Judaea, maar ook elders, met een enkele pennestreek karakteriseert.

Het eerste betrouwbare datum blijft dus de verklaring van Paulus zelven: καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν. [2]) Het imperfectum wijst op een vervolging van eenigszins langeren duur. Indien zij te Damaskus plaats gehad heeft, brengt zij ons reeds buiten de grenzen van Judaea. Waarin zij bestaan heeft, zegt Paulus niet. Voor de beschrijving van Handelingen, waarin sprake is van gevangenissen en moord [3]), kunnen zeer goed de trekken aan latere tijden ontleend zijn. Evenwel zijn ἐδίωκον en ἐπορθοῦν vrij krachtige uitdrukkingen. Πορθεῖν wordt gebruikt van het verwoesten van landerijen en steden. Misschien heeft Paulus het fanatisme van Zeloten tegen de Christenen weten wakker te roepen. Misschien ook heeft hij van wege de Romeinsche overheid toepassing van het verbod tegen collegia illicita op hunne samenkomsten weten uit te lokken. Of wel, het Sanhedrin in het aan Joden zoo rijke Damascus [4]) heeft een tamelijk onafhankelijke jurisdictie bezeten, zoodat het in macht over vrijheid en leven der onderhoorigen voor den Hoogen Raad te Jerusalem niet behoefde onder te doen. [5]) Wat Paulus dreef tot zijn ijveren tegen de Christenen, zegt hij ons niet. Wel spreekt

1) Rom. 11 : 25—32. 2) Gal. 1 : 13; 1 Cor. 15 : 9.
3) 8 : 3; 9 : 1, 2. 4) Jos. B. J. II, 20 § 2; Ant. XVIII, 3 § 5.
5) Over de „Verfassung" der Joden in het N. T. tijdperk zie Schürer, Lehrbuch der N. T. Zeitgeschichte, S. 395 ff.

hij van de πατρικαὶ παραδόσεις, waarvoor hij opkwam, maar of die παράδοσις meer bijzonder de Christus-verwachting, dan wel de instellingen der wet betrof, verklaart hij niet nader. Daar hij evenwel in zijn brieven onuitputtelijk is in vertoogen over de tijdelijke waarde der wet, maar nooit met Israël over het goed recht der nationale Messias-verwachting in discussie treedt, mogen wij misschien onderstellen, dat een min of meer onwettisch, antikerkelijk karakter der Christenen in Damascus zijn ijver voor het erfgoed der vaderen en mitsdien zijn vervolgingswoede deed ontbranden [1]. In elk geval is door het getuigenis van Paulus geconstateerd, dat reeds betrekkelijk kort na Jezus' dood de natuurlijke afkeer der Joden van het streven der Christenen zelfs ver van Jerusalem tot een rechtstreeksche vervolging oversloeg.

Na zijn bekeering had Paulus natuurlijk zelf te lijden, wat hij vóór dien tijd anderen had doen ondergaan. Aan κίνδυνοι ἐκ γένους heeft het hem niet ontbroken. Vijf geeselingen minstens zijn hem ὑπὸ Ἰουδαίων toegediend. Alle kans, dat ook de steeniging, die hem in levensgevaar bracht, van hunnentwege hem is aangedaan, om niet te spreken van de πληγαί, φυλακαί en θλίψεις, die verder oorzaak kunnen geweest zijn, dat hij zich als een θέατρόν voelde καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις [2]. Een groot deel van zijn lijden heeft hij zeker rechtstreeks of zijdelings aan de natuurlijke verbittering der Joden tegen hem te danken. Zette hij niet voort wat Jezus begonnen had? Was hij niet een gevaarlijke volksverleider, die spotte met den Christus Israëls, en, wat erger was, die het heilige voor de honden wierp, de parelen voor de zwijnen? Ging hij niet zoo ver van te beweren, dat men tot Israël en wel tot het ware Israël behooren kon zonder besnijdenis? Voorwaar, indien Jezus des doods schuldig was, Paulus was het in het oog van den onbekeerlijken Israëliet niet minder.

Toch konden de meest ruwe bejegeningen van joodsche zijde de liefde van den Heiden-apostel voor zijn volk niet verkoelen. Indien de Heidenen, in het bewustzijn, dat zij de erfenis van Israël verkregen hadden, meenden op het halsstarrige volk der

---

1) Verg. Blom. Paulin. Stud. Theol. Tijdschr. 1879 bl. 350 vgg. 355 vgg.
2) 1 Cor. 4: 9 verg. 2 Cor. 1: 8; 7: 5; 11: 23—28.

belofte als uit de hoogte te mogen neerzien, dan riep hij hun toe: μὴ ὑψηλοφρόνει ἀλλὰ φοβοῦ. Of de Heidenen al ingeënt waren als wilde olijfboomen op den echten wortel, de wortel, die hen droeg, was het voornaamste. De verharding, die schijnbaar over Israël gekomen was, had zijn goede reden. Het volk ergerde zich aan het σκάνδαλον des kruises; het weigerde aan de δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ zich te onderwerpen, omdat het de ἰδία δικαιοσύνη liever had; het droeg als eertijds Mozes een κάλυμμα, waardoor het verhinderd werd bij de lezing van het Oude Verbond de waarheid te erkennen; het was een ongehoorzaam en tegensprekend volk, bedwelmd en verblind, maar — een verloren volk was het daarom niet. In Gods hand was die verharding het middel om de Heidenen te winnen voor het heil in Christus. De echte takken waren afgehouwen, opdat de wilden konden worden ingeënt. Maar ook die afgehouwenen konden wederom een plaats ontvangen. Israël was gestruikeld, maar niet om te vallen. Of mocht men niet verwachten, dat lieden, die door hun deerniswaardige verstoktheid voor het Christendom den weg gebaand hadden tot de Heidenwereld, juist om deze hun toegedeelde rol in dubbele mate het voorwerp van Gods ontferming wezen zouden? Was hunne verwerping de verzoening der wereld, wat zou hunne aanneming anders zijn, dan leven uit de dooden? Zoo redeneerde Paulus. Althans hij bleef bidden om de bekeering van zijn volk. Hun tegenstand tegen het evangelie berokkende hem groote droefheid en een aanhoudend harteleed. Daarom verheerlijkte hij zijn bediening bij de Heidenen om den naijver van zijn maagschap op te wekken. Allen aanstoot vermeed hij. Bij Joden poogde hij een Jood te zijn, opdat hij de Joden winnen mocht, opdat eenmaal het deksel van hun hart wierde weggenomen, eenmaal hun verblinding een einde name en zij verlicht werden door het evangelie der heerlijkheid van Christus, die het beeld Gods is [1]).

Voor ons onderwerp zijn deze verzekeringen en mededeelingen van Paulus alleszins leerzaam. Er blijkt uit, dat, wel beschouwd, Israël in massa het Christendom verworpen heeft.

---

1) Rom. 9—11; 1 Cor. 1 : 22, 23; 2 : 8; 9 : 20; 10 : 32; 2 Cor. 3 : 12—16; 11 : 24—26; Gal. 5 : 11.

Of wat zou den apostel anders vrijmoedigheid gegeven hebben om met Jesaja te spreken van een „overblijfsel", dat behouden zou worden, of van „zeven duizend", die als in de dagen van Elia de knieën voor den Baäl niet gebogen hadden? En dat in antwoord op de bewering, dat Israël tot de wet der gerechtigheid niet gekomen was [1]). Het aantal Israëlieten, die het evangelie gehoorzaamd hebben, moet bedroevend klein geweest zijn. Ook blijkt er uit, dat de Christenen uit de Heidenen reeds toen in het bewustzijn van hunne superioriteit, 't zij dan op grond van numerieke meerderheid, 't zij van geestelijke voorrechten, neiging hadden om op de Joden als op hunne minderen neer te zien. Of waartoe anders die onderstelling: „indien gij roemt" en de vermaning: „roem niet tegen de takken, wees niet hoogmoedig?" Eindelijk vinden wij in de onderscheiding tusschen een nomineel en een reëel Israël, in de allegorische schrift-verklaring, en in de vergeestelijking van de ceremoniëele voorschriften der wet, als daar zijn besnijdenis „des harten" en dergelijken, een voorspel van de latere christelijke polemiek. Met vrijmoedigheid zou men in later dagen het voorbeeld van Paulus volgen. Met verwonderlijke behendigheid zou men het deksel afnemen van de schrift, om er te lezen, wat men er lezen wilde. Met taaie volharding zou men de banden, waarmede de christelijke kerk aan de joodsche gebonden was, rekken en rekken, totdat men ten leste voor het oude Israël een gansch nieuw Israël in de plaats geschoven had, dat de praerogatieven van het volk der belofte voor zich in beslag nam als een wettig eigendom.

Met Paulus zijn wij reeds in de tweede helft der eerste eeuw gekomen. Wij naderen den tijd, dat door de verwoesting van Jerusalem in het lot der Joden een veelbeteekenende, een droevige verandering is gekomen, die op hunne verhouding tot het Christendom niet zonder invloed blijven kon.

---

1) Rom. 9: 27, 31; 11: 3, 4.

Een drietal oud-christelijke geschriften heeft men met tamelijk groote eenstemmigheid omstreeks dezen tijd gedateerd.

Dat de openbaring vóór 70 geschreven is, staat vast. Aangaande den Hebraeërbrief verzekert Hilgenfeld hetzelfde, en wanneer Blom zich verstout met Schwegler die grens te overschrijden, dan wint hij daarmede hoogstens een speelruimte van enkele jaren. Immers de brief aan de Hebraeën gaat volgens Blom aan dien van Jacobus, die omstreeks het jaar 80 schreef, vooraf [1]). Veiligheidshalve willen wij het decennium, waarbinnen deze mannen ons beperken, eenigszins ruim opvatten en vragen, wat de drie genoemde geschriften ons getuigen aangaande de verhouding tusschen Joden en Christenen in het laatst der eerste eeuw.

Zou het toeval zijn, dat de 7000, die volgens Paulus de knieën voor den Baäl niet gebogen hadden, in de Openbaring tot 144,000 zijn aangegroeid? Toeval, dat wil zeggen, zou Johannes zich door zijn voorliefde voor het twaalftal even toevallig hebben laten verleiden om van twaalf maal twaalf duizend verzegelden te spreken [2]) als Palus door de herinnering aan Elia en diens moedeloosheid aan de zeven duizend getrouwen kwam? Tot zekere hoogte natuurlijk. De cijfers als zoodanig hebben in dezen geen waarde. Maar de tegenstelling is toch zeker frappant genoeg. Zeven duizend is een nietig „overblijfsel" en honderd vierenveertig duizend is een ontzagwekkende drom. Toevallig is dit verschil wel niet. Beide schrijvers zullen uiteenloopende ervaringen hebben opgedaan. De radicale Paulus vond zeker minder weerklank in joodsche harten, dan de conservatieve Johannes. Daarenboven zijn de jaren, die de laatste, toen hij zijn visioen zag, meer achter den rug had, dan de eerste, toen hij aan de Romeinen schreef, niet nutteloos voorbij gegaan. Elk jaar was voor de reactie een. De dagen der „Nicolaïeten" waren in

---

1) Blom, de br. van Jac, bl. 179, 291; Schwegler, Nachap. Zeitalter II S. 309 f. Hilgenfeld. Einleitung S. 380, 541 f. verg. Duker en v. Manen. Oud. Chr. letterkunde, bl. 114.

2) Op. 7 : 4—8; 14 : 3—5.

Azië geteld [1]). Mogen wij dan niet onderstellen, dat de afkeer der Joden van het Christendom verminderd is, naarmate het hun meer in joodsche vormen gepredikt werd?

Toch had de Apocalypticus, al waren zijn ervaringen bemoedigender dan die van Paulus, voor zich persoonlijk met Israël moeten breken. Het volk, dat den Christus „doorstoken" had [2]), was zijn volk niet meer. De stad, waar de Heer, Israëls Heer, gekruisigd werd, was hem een Sodom en een Egypte. [3]) Die zich nog Joden noemden, waren in zijn schatting de echte Joden niet. Zij waren een „synagoge des satans" geworden. Zij lasterden immers de Christenen en brachten verdrukking over hen. Te Smyrna hadden zij hen naar de gevangenis gesleept. Te Philadelphia hadden zij hen in de engte gedreven. Te Pergamum was Antipas hun slachtoffer geworden. Van de zielen, die geslacht waren διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν, hadden niet weinigen aan hen den ondergang te danken gehad. [4]) Daarentegen vormden de gezaligden uit de Heidenen, ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν, een menigte, die niemand vermocht te tellen. De 144,000 geloovigen uit Israël mochten als een ἀπαρχὴ een eereplaats ontvangen; zij mochten bestemd zijn om een lied te zingen, dat een ander niet zingen kon; als παρθένοι, als ἄμωμοι mochten zij geroepen worden te verkeeren in de naaste omgeving van het Lam [6]), sinds hunne verzegeling hadden zij toch met het oude Israël afgedaan. Met de ontelbaren, die, als zij, in witte kleederen zouden wandelen, vormden zij het ware Israël, de bewoners van het nieuwe Jerusalem [7]), de rechters, die „de Heidenen" zouden oordeelen. [8])

Opmerkelijk! Zelfs een Judaïst als de schrijver van het Openbaringsboek heeft zich zoozeer te beklagen over onvriendelijke bejegening van de zijde van zijn volk, dat hij vrijmoedigheid

---

1) Op. 2:2, 6, 14, 14, 15, 20.
2) 1:7. 3) 11:8.
4) 2:9, 10, 13; 3:9; 6:9. Zie ook F. Görres, Zeitsch. f. Wissensch. Theol. 1878, II, S. 257 ff.
5) 7:9; 14:6. 6) 14:3—5.
7) 3:12; 21:2, 10—14.
8) 2:26; 11:18; 12:5.

vindt om „de Joden" te kenmerken als werktuigen van den duivel. Reeds Johannes scheidt de Christenen als een nieuw en beter volk even beslist van de Joden te eener zijde als van de Heidenen ter anderer zijde af.

De brief aan de Hebraeën geeft Hilgenfeld aanleiding tot de klacht: „die neuere Kritik hat sich zu sehr gewöhnt den Paulinismus lediglich gegen den christlichen Judaïsmus kämpfen zu lassen," en ontlokte hem de verzekering: „der Paulinismus hat nicht blos gegen das innerchristliche sondern auch gegen das ausserchristliche Judaïsmus zu kämpfen gehabt." Met name van den schrijver van den Hebraeërbrief zegt hij: „noch bei diesem alexandrinischen Pauliner finden wir einen starken Nachklang des Kampfes, welchen das gläubige Judenthum gegen das ungläubige zu führen hatte." [1])

Wij moeten met deze woorden instemmen, mits dit „zu führen hatte" niet doele op een tijd, die voorbij was. De strijd was inderdaad nog in vollen gang. De dagen, waarin voor zijne lezers de kampstrijd des lijdens zwaar was, waarin zij door smaad en druk tot een schouwspel werden en zich den roof hunner goederen moesten laten welgevallen, mochten grootendeels tot het verleden behooren [2]), nog was er reden voor hen om het voorbeeld voor oogen te houden van hem, die om de vreugde, hem voorgesteld, het kruis gedragen en de schande veracht had, en om de waarheid in herinnering te houden, dat de tuchtiging des Heeren een openbaring van zijn Vaderliefde wezen kon. Immers hun strijd zou een strijd ten bloede toe kunnen worden. [3]) Het gevaar voor verslapping, voor afval, voor verlies van het deelgenootschap aan de genade bleef in zijn volle kracht bestaan. [4]) En wee dengene, die terugtrad! Hij kruisigde den Christus op nieuw. Het zou hem vergaan, gelijk eertijds in de woestijn het ongehoorzame Israël, waarvan de Heer zwoer: indien zij mijne rust zullen ingaan! Onmogelijk was het de verlichten, zoo zij afvielen, wederom te ver-

---

1) Einl. S. 389. 2) Hebr. 10: 32—34.
3) 12: 1—11; 13: 3.
4) 10: 38; 12: 12, 13.

nieuwen tot bekeering. Die den zoon Gods vertraden en het bloed des Verbonds voor onrein hielden, zouden erger straf ontvangen, dan wie eertijds de wet van Mozes schond. De Heer zou zijn volk oordeelen en vreeselijk was het te vallen in handen des levenden Gods! [1])

De omstandigheid, dat de schrijver met zooveel nadruk en zoo uitvoerig aandringt op volharding, bewijst, dat zijn lezers nog in geenen deele hunne dagen in kalmte sleten, en het feit, dat hij in zijn brief zoo opzettelijk een parallel trekt tusschen Jodendom en Christendom en daarbij het eerste voor den ondergang, het laatste voor de eeuwigheid bestemt [2]), is er ons borg voor, dat de bezwaren voor zijn lezers van joodsche zijde kwamen. Hij richtte dan ook zijn brief πρὸς Ἑβραίους. Opmerkelijk is het evenwel, dat zijn uitdrukkingen vaak zoo zacht en zwevend zijn. De mannen, die den Christus gedood hebben, heeten eenvoudig ἁμαρτωλοί, hun weerspannigheid heet een ἀντιλογία. [3]) Het kwaad, waartegen de Christenen gewaarschuwd worden, heet in één woord ἁμαρτία en de nadere omschrijvingen zijn vaak van dien aard, dat men de gedachte aan ontrouw aan kerk of belijdenis zou laten varen. De strijd wordt ongemerkt van kerkelijk of confessioneel gebied naar moreel gebied overgebracht. [4]) Het is of de schrijver zoo weinig mogelijk ronduit wil spreken. Toch is zijn bedoeling duidelijk genoeg. Om de wille van het σπέρμα Ἀβραάμ moge de Christus verschenen zijn, voor zoover deze zelfde Abrahamskinderen uit vreeze des doods ἔνοχοι δουλείας zijn, behooren zij niet tot de gemeenschap dergenen, die een οἶκος Χριστοῦ vormen, bewonen zij niet de πόλις μένουσα, waarvan de geloovigen burgers zijn. [5]) Zij kunnen niet eten van het altaar, dat voor de Christenen opgericht is. Brekende met hun volk en met hun verleden, moeten deze laatsten, gelijk de lichamen der offerdieren, wier bloed de Hoogepriester in het heiligdom bracht, uitgaan buiten de legerplaats, ἔξω τῆς παρεμβολῆς, de smaadheid van Christus dragende. In het bewustzijn, dat zij een nieuw volk uitmaken,

1) 3 : 7—4 : 13; 6 : 1—8; 10 : 26—31. 2) 8 : 13; 12 : 27, 28.
3) 12 : 3 verg. 2 : 9, 18; 5 : 7—9.
4) 10 : 26; 12 : 4, 16; 13 : 4.
5) 2 : 15, 16; 12 : 22; 13 : 14.

voor wie een toekomend heil weggelegd is, moeten zij, hoe ook gesmaad en mishandeld, prijsgeven de gemeenschap met de ongehoorzamen, voor wie het uitloopt op verbranding, met het ongeloovige Israël, dat de oogen sluit voor het hemelsche licht. [1])

Jacobus eindelijk stelt, met niet minder beslistheid dan zijn voorgangers, zich op den bodem van het Jodendom om er als Christen zijn vermeende rechten te doen gelden. Abraham noemt hij zijn vader en hij richt zijn schrijven *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ*, aan de Christenen, die, schoon over de aarde heinde en ver verspreid, nochtans het ware Israël vertegenwoordigen. [2]) Hij doet dit met een hooge mate van kalmte. Gelijk de schrijver van den Hebraeërbrief neiging vertoont om het buiten-christelijke kort en goed aan te merken als het gebied der *ἁμαρτία*, waarop de *ἁμαρτωλοί*, niet de Christenen thuis behooren, zoo moraliseert Jacobus al schrijvende met een phlegma, als ware hij reeds volkomen meester van zijn terrein. Van joodsche of heidensche tegenstanders, die getrotseerd of overwonnen moeten worden, bij hem geen sprake. Toch blijkt uit alles, dat de *πειρασμοί* in zijne dagen nog in geenen deele vergeten waren. Waarom anders terstond bij den aanhef de vermaning, dat men zich over de velerlei verzoekingen verheuge en de volharding tot het uiterste drijve, en kort daarna wederom de verklaring: *μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν* en de verwijzing naar den *στέφανον τῆς ζωῆς*? Waarom anders de verzekering, dat de rijken de Christenen voor de rechtbanken trekken en den naam, die over hen aangeroepen is, lasteren? Waarom dat „weent en weeklaagt over uwe ellenden!” gericht tot de weelderigen en brooddronkenen, die den weerloozen rechtvaardige veroordeeld en vermoord hebben? Waarom ter wille van de beproefden die herinnering aan het geduld der profeten en van Job en het vertroostende: *ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν*? Ook Jacobus' lezers werden verdrukt en.... hunne verdrukkers waren *Joden*, die ontzag hadden voor den *κύριος σαβαώθ*! [3])

---

1) 13:10—14; 10:30; 6:7, 8.
2) Jac. 1:1; 2:21; verg. Blom, bl. 15 vgg.
3) 2:6, 7; 5:1—11 verg. Blom, bl. 29 vgg.. 33 vg.

Wij willen niet vragen, wanneer en waar meer bijzonder die verdrukking heeft plaats gehad. Wij constateeren slechts, dat, naar het eenstemmig getuigenis van schrijvers der meest uit-eenloopende richtingen, gedurende de eerste eeuw de Joden de Christenen met vijandschap bejegend hebben, en dat de laatsten deze bejegening niet onvoorwaardelijk met broederliefde hebben beantwoord.

(*Wordt vervolgd*). H. U. MEYBOOM.

HAND. IV : 25.

Het zij mij vergund, de opmerkzaamheid van allen, die in de tekstcritiek des N. T. en hare resultaten belang stellen, op bovengenoemde plaats te vestigen. Indien iemand zekerheid verlangt voor het gevoelen, dat het onmogelijk is, enkel door uitwendige hulpmiddelen overal te komen tot de ware lezing, die vindt daarvoor hier een stellig bewijs. In de oudste HSS. leest men: *ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυεὶδ παιδός σου εἰπών*. Met ℵ ABE stemmen de getuigenissen van vele oude kerkvaders en vertalingen overeen. TISCHENDORF ed. VIII had volkomen recht, toen hij schreef: „Pro testium ratione hanc lectionem certum est et antiquissimam et saeculis 2, 3, 4 ubique propagatam esse." Hij heeft haar dan ook, in navolging van LACHMANN, in zijne jongste tekstuitgave opgenomen. Overeenkomstig de door hem gevolgde beginselen was hij daartoe zelfs verplicht. Hij had zich nu eenmaal voorgenomen, blijkens Praef. p. VII, te beproeven, in hoeverre „prudenter ac scite adhibitis antiquissimis quibus etiamnum gaudemus testibus ea librorum apostolicorum ratio, quae secundo saeculo vel maxime in usu erat, probabiliter restitui potest." Evenzoo gaven KUENEN en COBET in hunne uitgave van den *Codex Vaticanus* dezelfde woorden te lezen. Dit neemt echter niet weg, dat deze oudste lezing onmogelijk de ware kan zijn. Zelfs LACHMANN verklaarde, Praef. p. VII, *πνεύματος* in elk geval voor onecht, en DE WETTE noemde haar kort en goed „sinnlos." Daarmede is, mijns inziens, niets te veel gezegd. Zeer juist teekende TISCHENDORF ed. VII mai., met behoud van den gewonen tekst: *ὁ διὰ στόματος Δαυεὶδ παιδός σου εἰπών*, na vermelding der varianten, aan: „Quae simpliciter [illegible]cas scripserat, ea ornatius dicendi studium omnes turbas

creasse videtur. Ad Spiritus sancti mentionem et titulum „patris nostri" (e Mr. XI : 10), quod utrumque alienae manus puto, omnis redit fluctuatio". Zóó is het metterdaad. Reeds zeer vroeg moeten deze toevoegelen eener vreemde hand in den oorspronkelijken tekst zijn opgenomen. Dit is op de meest onhandige wijze geschied. Leerrijk is de opmerking, dat bij geen enkelen der oudste getuigen de betere lezing is bewaard gebleven. De editio Elzeviriana vindt slechts steun in codd. minusc., in een paar latere vertalingen en in een HS., door TISCHENDORF in Vol. VI zijner Monumenta Sacra, ten jare 1869, aan het licht gebracht, afkomstig uit de IX[de] eeuw en geteekend P, zijnde een *codex palimpsestus Porfirianus*. Op grond hiervan moet men TISCHENDORF gelijk geven, dat met het gezag, dat pleit voor de oudste lezing, door hem thans in den tekst opgenomen, „nullo modo comparari possunt quae lectionem Elz. confirmant." Ook is het volkomen waar, wat hij er bijvoegt: „Haec ex antiquissimis correctorum studiis orta est." Er bestaat namelijk geen de minste grond om te meenen, dat de latere getuigen de betere lezing, die zij behelzen, aan oudere HSS. dan wij bezitten ontleend hebben. Het schijnt veeleer, dat zij enkel gedaan hebben, wat wij ook moeten doen, t. w. de oudste lezing, die onmogelijk de ware zijn kan, zóó corrigeeren, dat er wat beters uit te voorschijn treedt. Het komt mij voor, dat zij daarin zelfs niet ongelukkig geslaagd zijn. Ik weet althans niets beters te geven en houd den gewonen tekst voor den naar alle waarschijnlijkheid oorspronkelijken, niet op grond van uitwendig gezag, maar *deels* om zijne interna bonitas, *deels* omdat zich daaruit de latere toevoegselen opperbest laten verklaren. Ontbreekt het mij daarbij aan volkomen zekerheid, de wèlgeslaagde conjectuur heeft toch ook hare rechten. In elk geval echter meen ik t. a. p. eene schitterende proeve te vinden van een zeer ontstelden tekst, die, daar het oorspronkelijke schijnt verloren te zijn gegaan, enkel door gissing op gronden van waarschijnlijkheid is in orde gebracht. Maar wat nu te zeggen van TISCHENDORF, die den kennelijk fautieven tekst niet slechts als den alleroudsten en behoorlijk getesteerden in zijne *achtste* uitgave heeft opgenomen, maar nu ook daarvoor zelfs de handschoen schijnt op te vatten? Hij schrijft toch: „Nec enim additamenta illa: τοῦ πατρὸς ἡμῶν et

πνεύματος ἁγίου, ita comparata sunt, ut non possint non a pietate temeraria derivari." Daarmede ontkent hij de volstrekte noodwendigheid, die er bestaat, om die bijvoegselen te verklaren uit de lichtvaardige vroomheid der allervroegste tijden. Mij dunkt, het vermoeden daarvan ligt hier voor de hand, waar de verwarde rangschikking der woorden den lateren oorsprong zóózeer verraadt. Maar ook deze verwarring schijnt hij — zonderling genoeg! — te ontkennen. Hij schroomt toch niet te besluiten met de allerzonderlingste opmerking: „Singula verba praeter morem sed non sine caussa collocata sunt." Weet iemand mij die „caussa" te noemen en in de verwarring, die zich aan mijn oog vertoont, eene verhevene orde te doen eerbiedigen, „magnus mihi erit Apollo." Mij schemert het hier, of liever, ik meen hier op TISCHENDORF te moeten toepassen het bekende: „Quandoque bonus dormitat Homerus." Hoe dit echter zijn moge, ik heb mijn doel bereikt met op eene plaats te hebben opmerkzaam gemaakt, die bewijst, dat met het opsporen van den alleroudsten tekst de taak van den beoefenaar der tekstcritiek des N. T. niet geëindigd kan zijn, indien het hem althans te doen is, om overal, zoo mogelijk, de ware lezing te vinden.

Leiden, 21 April 1880. J. J. PRINS.

ETHISCHE STUDIËN IN ENGELAND.

III.

»Physical Ethics or the Science of action" van Alfred Barrett verscheen reeds in 1869. 't Is niet nieuw meer, doch eerst onlangs werd ik met het werk bekend. Voor velen zal het dus weinig nieuws te zeggen hebben, terwijl zij, die onbekend bleven met Bain, Herbert Spencer e. a. het verslag wel onvolledig en onduidelijk zullen vinden. Toch wensch ik te beproeven aan hen eenig denkbeeld van dezen arbeid te geven, omdat de ontwikkelingstheorie, wel is waar, veel besproken wordt, maar nog vaak weinig gekend en gewaardeerd door voor- en tegenstanders. De lezing kost vrij wat inspanning en vooral de meer afgetrokken redeneeringen zijn niet gemakkelijk te volgen. De hoofdgedachten van B., die de Ethiek tot onderdeel der natuurwetenschap wil maken, zelfzucht het eenig motief van alle handelen noemt en goed en genot vereenzelvigt, kunnen niet terstond op algemeenen bijval rekenen. 't Boek bevat evenwel een zoo stoute vlucht der verbeelding, zoovele schitterende bladzijden, zulk een rijkdom van ongezochte beelden; het spreekt met zulk een overtuiging over de moeilijkste vragen van wetenschap, wijsbegeerte, godsdienst; het getuigt van zulk een ernst, vroomheid, kennis, dichterlijk gevoel, dat niemand, dunkt me, het geheel onvoldaan ter zijde kan leggen.

Barrett verdeelt de moral philosophy in twee deelen. Pure Ethics, zuivere Ethiek, handelt over de fundamenteele wetten van het handelen. Haar eerste beginsel geeft antwoord op de vraag: wat is doel van alle handelingen? De Applied Ethics, toegepaste, moet uit dit beginsel afgeleid worden en op hare beurt de beginselen brengen voor de Ethologie, de wetten van karaktervorming, en leeren, door welke middelen het hoogste goed verkregen wordt.

De verhouding van de zuivere Ethiek tot de toegepaste Ethiek, en van deze weder tot den Staatsman en den beoefenaar der deugd, is geheel dezelfde als die van den beoefenaar der Algebra tot dien der Dynamica, den ingenieur en den werktuigkundige. Van de juistheid van het uitgangspunt hangt af de nauwkeurigheid en volledigheid, die in de toepassing kan worden verkregen. De beginsellooze staatkunde

en de onwetenschappelijke grillen der volksmoraal schijnen op fouten in de grondbeginselen te wijzen. Deze bron moet zuiverder worden. Feitelijk ontbreken in de Ethiek eerste beginselen. Er is geen hoogst gerechtshof, waarvoor twisten der moralisten kunnen worden uitgemaakt. Moraal is niet veel meer dan een verwarde hoop feiten en maximen. Het verzuimen van het zoeken naar eerste beginselen is het gevolg van de moeielijkheid van afgetrokken studie, waarbij geen zintuigelijke proeven mogelijk zijn. Ook werkte mee de zorg der goede huisvrouw, de maatschappij, die de scheuren en kneuzingen van 's menschen zedelijke natuur met geheimmiddelen en zalfjes zoo heeft bestreken, dat zich een kunstmatige huid »geweten" en »fatsoen" heeft gevormd, die voor vele geslachten aan de behoeften voldeed. Op den duur heeft men daaraan niet genoeg. 't Is misschien goed het waggelend gebouwtje niet te verlaten eer het nieuwe gereed is, maar ondertusschen is het zaak steenen aan te dragen en een plan te ontwerpen voor het nieuwe gebouw. Op den duur toch moeten wij ons zedelijk handelen leeren verbinden aan de hoogste axiomen der wetenschap.

Dat eerste beginsel wil B. nu, zoo mogelijk, vaststellen. Dan heeft men een vast uitgangspunt. Hij zal dus zoeken of hij het beginsel kan vinden, dat aan alle handelingen ten grondslag ligt en alle theorieën van zedelijke waardeering verzoent. Inductief en deductief gaat hij te werk. A priori zal hij het beginsel vaststellen en dan de algemeene geldigheid daarvan waarmerken door 't beroep op de geestelijke verschijnselen en de wijsgeerige theorieën. Dan moet het bestaan van dit beginsel als een feit worden erkend. Gelukt het dan dit te verbinden met meer algemeene wetten, met de familie der natuurwetenschappen, dan is het niet langer een feit, maar een wetenschappelijke wet. Het wordt een onderdeel in 't algemeen systeem. Eerst dan is de titel »physische Ethiek" gerechtvaardigd.

Het eerste Deel noemt hij nu »afleiding uit de algemeene ervaring." De zuivere Ethiek zal, zoo goed als de Algebra, moeten rusten op axiomen en definities en daaruit stellingen afleiden, die het uitgangspunt kunnen worden voor de toegepaste Ethiek. Die axiomen vertegenwoordigen ervaringswaarheden en verschillen alleen daarin van die der mathesis, dat zij minder abstract en evident zijn, 't gevolg van den aard eener wetenschap, die zich met een zoo samengesteld verschijnsel als handelen bezighoudt. Die axiomen zijn dus de voorwaarden voor alle kennis, maar moeten weder de wetten zijn van de wetenschap, die, wat algemeenheid betreft, aan de Ethiek vooraf gaat.

Dit gedeelte laat zich moeilijk verkort weergeven. Men moet, zoo goed als bij de mathesis, de axiomen en definities met de uitlegging lezen en het logische der gevolgtrekkingen in bijzonderheden narekenen. Een klein denkbeeld er van geeft het noemen der axiomen: 1°. Handelingen kunnen evenals objecten geclassificeerd worden naar hare eigenschappen en naar een bepaalden maatstaf gemeten m. a. w. zedelijk oordeel is mogelijk en de eigenschappen der handelingen, de zedelijke waarde en de gevolgen, hangen naar vaste wetten samen. 2°. Het doel der

handeling, als een gemeenschappelijke eigenschap of gevolg, kan gekend worden. 3°. Een uitwendig object kan ons slechts aandoen door onze vermogens, m. a. w. de buitenwereld, voor zoover wij die kennen, is deel van ons bewustzijn. 4°. Vermogens worden alleen uit hun werking gekend m. a. w. voor zoover als zij deelen zijn van ons bewustzijn. Beide axiomen zijn de twee zijden van de waarheid: dat, wat wij ervaren of kennen, zijn bewustzijnstoestanden, een vereeniging van wat wij onderscheiden als subject en object. 5°. De sfeer van het handelen ligt in het zich voegen (the adaptation) van de »innerlijke" naar de »uiterlijke" opeenvolging, van vermogens naar de natuurwetten. 6°. De constitutie van den mensch en andere bezielde wezens is een organisme, dat bestaat uit een aantal leden, waarvan elk zijn eigen functie heeft en het doel van elk deel is dat, wat volgt op het volbrengen zijner functie. 7°. goedkeuring is de waardeering waarmede wij de zedelijke waarde der handelingen beoordeelen en is het algemeen teeken van het juist volbrengen eener functie en van het bereiken van een doel.

Dit laatste axioma, met zijn dubbelen inhoud (bereiken van 't doel = juist volbrengen der functie = object der goedkeuring) bevat eigenlijk reeds de stellingen, die B., zoekt en wil bewijzen. Eerst het geheele stelsel kan de overigen duidelijk maken. De definities waarmede verder wordt gewerkt, zijn deze: 1°. goed is, wat wij zedelijk goedkeuren. 't Hoogste goed is dat, wat wij als einddoel van alle handelen goedkeuren. 2° genot, pleasure, is de bewustzijnstoestand, die volgt op het onbelemmerd volbrengen zijner functie door een of meer deelen van het organisme.

Uit deze definities worden dan door middel der axiomen deze stellingen bewezen:

a. het goede is relatief aan onze vermogens (d. z. de secundaire, tweedehands, bewustzijnstoestanden) m. a. w. er bestaat eene verhouding tusschen wat het goede is en onze innerlijke wereld.

b. het goede is een bewustzijnstoestand.

c. het goede is relatief ten opzichte van het medium d. z. de primaire, eerstehands, bewustzijnstoestanden. m. a. w. er bestaat eene verhouding tusschen wat het goede is en de buitenwereld.

d. het goede hangt af van het zich voegen der vermogens naar de omstandigheden.

e. het goede is genot, d. i. de bewustzijnstoestand, die het gevolg is van het juist verrichten der functie.

Ik vermoed dat deze redeneering op zich zelf weinig overtuigingskracht zal hebben. Misschien heeft het voor sommigen iets belachelijks. Inderdaad, als men uit een en ander vrij gewichtige gevolgtrekkingen maakt, dan zijn wij min of meer bang, dat men met die algemeene begrippen aan 't goochelen is en ons veel kan wijs maken. 't Is toch niet gemakkelijk die wetenschappelijke taal altijd te verstaan en voortdurend in gedachte te houden, dat wij niets kennen dan onze bewustzijnstoestanden, dat dit bewustzijn, als het meest elementaire, als een aller-

eenvoudigste gewaarwording, gedacht, het onverklaarbare en onkenbare is en dat eerst dan, wanneer dit bewustzijn den vorm aanneemt eener scheiding van subject en object, van een die waarneemt en het waargenomene, en wanneer er dus twee reeksen bewustzijnstoestanden ontstaan, die elkaar influenceeren of in harmonie trachten te komen, van handelen, goedkeuring, genot enz. kan worden gesproken. Wij moeten alles als phenomena, verschijnselen, beschouwen, wij kunnen dan classificeeren en de vaste opeenvolging in wetten brengen, maar het iets, waarvan het verschijnt, blijft het onkenbare, behoort niet tot de verschijnselen, bestaat niet. De primaire sensaties geven de buitenwereld, de vaste opeenvolging de natuurwetten; de secundaire geven den geest, de vaste opeenvolging de wetten van psychologie en logica. Doch, zoodra wij nu van handelen, genot, goed enz. spreken, dan gebruiken wij de gewone taal, wij gebruiken de taal van het innerlijk leven, een beeldspraak door ieder bij benadering verstaan. Barrett erkent die moeielijkheid. Om verstaanbaar te worden, moet hij zich min of meer naar de menschen schikken. Om juist te redeneeren en niet meer of minder te bewijzen dan hij wil, zou hij zich stipt moeten houden aan de wetenschappelijke taal en voortdurend blijven werken met begrippen even abstact als lijnen, vlakken, grootheden.

Het goede is genot, bijv. Deze stelling schijnt aan de menschen iets te leeren, omdat ieder meent, dat men hier van zaken spreekt, waarover hij kan meespreken. In de wetenschappelijke taal omgezet — hier en een enkel maal elders doet B. zelf het -- zou hij ditzelfde aldus uitdrukken: object der goedkeuring, of doel der handeling zijn die bewustzijnstoestanden, die volgen op het onbelemmerd volbrengen der functie door de verschillende deelen van het organisme. Die taal zou voor den gewonen mensch vrij onbegrijpelijk en onbruikbaar zijn. Wel zegt B. dat het geheel hetzelfde is, omdat wij van geen goed weten, dat iets anders is dan object der goedkeuring en doel van het handelen en geen ander genot kennen dan genotvolle bewustzijnstoestanden, terwijl de wetenschap leert, dat deze laatste altijd zijn gevolgen van het onbelemmerd volbrengen eener functie. Die laatste toevoeging doet evenwel zien, hoe gevaarlijk deze dubbele taal is. Met definities van namen mag hij werken, zooveel hij wil. Hij zegt echter: niet alleen dit versta ik onder genot en daarover spreek ik verder en wat ik daaruit dus afleiden kan, geldt van alles, waarop mijn definitie toepasselijk is. Hij beweert ook: al wat genot genoemd wordt en kan worden is ditzelfde. Dit is meer dan een definitie. Het is een stelling, die bewezen moet worden. B. meent, dat dit zoo is. Die innerlijke, subjectieve, taal blijft echter steeds een gevaar en 't komt mij voor dat genot voor B. het woord is niet voor datgene, wat allen meenen te kennen, maar voor de meest elementaire bewustzijnstoestand, die als zoodanig onverklaard de verklaring zal moeten brengen van de meest ingewikkelde verschijnselen van het geestelijk leven.

Doch B. zelf zou erkennen, dat zich zelf deze bewijzen niet over-

tuigend genoeg zijn. Het kan doen zien, dat wij bij de physische Ethiek niet terstond met heel gewone en alledaagsche feiten te doen hebben, en laag bij den grond blijven. Menigeen denkt reeds, dat het veel op de oude metaphysica begint te gelijken en dat menig wijsgeerige en theologische moraal het in duidelijkheid van de wetenschappelijke wint. 't Schijnt toch, dat Metaphysica, de nachtmerrie van onzen tijd, een woord is, dat voor allerlei waarvan deze of gene afkeerig is, past. Niet slechts de wetenschap van bovennatuurlijke wezenheden, maar ook abstracte begrippen en 't afgetrokken denken schijnen vaak onder den naam van metaphysica te worden bespot. Toch hebben mathesis en algebra genoeg geleerd, hoe zeer men daar met abstracte punten, lijnen, formules werken kan, om het gevondene straks toe te passen. Zoo nu wil B. het ook in de zuivere Ethiek. De definities, de begrippen, zijn volgens hem ook, definities van namen, van dingen, die de verbeeldingskracht in 't leven heeft geroepen en die, evenals lijnen en vlakken, wel is waar nooit afzonderlijk waargenomen zijn, maar niet onbestaanbaar zijn met de verschijnselen, die zij generaliseeren. De wetenschappelijke geest tracht verschillende feiten te verbinden door wat zij met elkaar gemeen hebben — de oude metaphysische daarentegen vindt, volgens B., hypothesen uit, waarvan de waarheid nooit kan worden getoetst aan feiten en die toch ter verklaring dienen, van wat wij slechts als feiten kennen. — Die gegeneraliseerde verschijnselen die tot de definities en stellingen hebben geleid, zullen wij dus wellicht in hoofdzaak aldus mogen weergeven, dat alle menschen goedkeuren en in hun handelend leven zoeken, wat hun aangenaam aandoet, en dat er tusschen deze drie een vaste verhouding bestaat.

B. meent toch dat zijn stellingen wetten zijn, die in abstracte namen de verhouding tusschen gegeneraliseerde verschijnselen aanduiden. Deze moeten dus de verklaring van het verleden en de voorzegging der toekomst zijn. De vraag is of werkelijk die wetten met de ervaring overeenstemmen en door haar bevestigd worden. Zoo ja, dan behoort ieder de waarheid te erkennen.

Nu zijn ze ontleend aan axioma's als algemeene ervaring en daaruit bewezen. Gelukt het ze met verdere ervaring te verbinden, dan wordt de basis steviger; m. a. w. men moet trachten ze in verband te brengen met andere feiten der psychologie en van het zedelijk handelen. Deze, zoowel als de theorieën daarover, moeten de grondstellingen kunnen verklaren. Verder moeten zij dan verbonden worden met de algemeene ervaring, neergelegd in de physische wetten en in verschillende wetenschappen belichaamd. De stellingen zijn tot dusver niet zekerder, dan de axiomen, waaruit ze worden afgeleid, en hebben veel van hypothesen. Er moet nog getoond worden, dat zij de verbijzondering zijn van de hoogste of eenvoudigste althans meest algemeene en meest zekere natuurwetten. Alle kennis moet steeds meer als een systeem samenhangen. De hoogste idée, die als algemeenste alle wetten en axiomen, alle eerste beginselen, omvat, behoort, volgens B., nog wel tot het rijk van

Poëzie en Godsdienst, maar hij verwacht, dat zij later tot het domein der wetenschap zal behooren en bijv. als aantrekkingskracht of eenige andere natuurkracht, de sluitsteen zal vormen van het geheele gebouw der wetenschappen. Voor 't oogenblik begint de wetenschappelijke klimax slechts even door te schemeren als een leidster voor de toekomst. B. zal dus niet hooger opklimmen dan de fundamenteele wetten der physiologie, de wetten der bezielde natuur. Hij zal trachten zijn axiomen en stellingen te verifieeren door aan te toonen, dat alle feiten en theorieën, die met die beginselen samenhangen, gemeenschappelijk hun onstaan danken aan die meer fundamenteele wetten van de bezielde natuur.

Deel II heet nu «verification by special experience" door wat de ervaring ons leert van het zedelijk handelen en door de theorieën, waartoe het heeft gebracht. Allereerst en 't uitvoerigst worden de *feiten* besproken en wel de meest belangrijke en meest bekende, die op het eerste gezicht met de hoofdstelling schijnen te strijden. Hij handelt achtereenvolgens over »den zedelijken zin, de sociale betrekkingen van het individu, de zelfzuchtige emoties, de betrekking van den mensch tot het universum, den wil, het plichtbesef, de zoogenaamd verkeerde genietingen.

't Eerst wordt *de zedelijke zin* (zoo vertaal ik liefst moral sense) uitvoerig besproken en krijgen wij een overzicht van de geheele theorie. Wat blijft daarvan over, als goed en kwaad gemeten worden door genot en pijn? 't Bestaan van dien zedelijken zin heeft hij in deel I erkend, ja hij ging er van uit nl. als een waardeeringsoordeel bij handelingen, een onderscheid maken tusschen goed en kwaad. Hij beweert nu, dat het beginsel van dit oordeel genot is en dat dus die zin samengesteld is en kan worden opgelost in zijn constitueerende deelen; m. a. w. hij ontkent, dat het zedelijk vermogen een eerste, oorspronkelijk vermogen is.

Hiertegen schijnt het beroep op het bewustzijn te pleiten, dat zegt, dat wij zulk een oorspronkelijk vermogen hebben en dat het iets anders is dan genot en pijn gevoelen. Dit beroep is den ervaringswijsgeer heilig. Bewustzijn is de bron van alle kennis. Wij weten niets dan wat 't bewustzijn ons vertelt. Daarmee kan geen waarheid strijden. Geen resultaat, dat aan een langen keten redeneeringen hangt, kan ooit zoo zeker zijn als wat slechts hangt aan een enkele schakel. Van het bewustzijn is geen hooger appel. Wie hoofdpijn gevoelt, heeft het en niemand kan het tegendeel bewijzen. Bewustzijn is de stof, waaruit de termen van iedere stelling zijn samengesteld. Van waarheid is daarbij geen sprake, want waarheid ligt in de stelling, de verhouding tusschen de termen. Een hooger beroep dan op dit bewustzijn is onmogelijk.

Doch — en dit is de geheele kwestie — is het zoo onmogelijk, dat wij in de plaats van het bewustzijn een der bastaardkinderen plaatsen, een niet gewaarborgde inductie uit ervaring, gevaarlijk vooral, omdat dit onbewust is geschied?

Om dit te onderzoeken wil hij den zedelijken zin behandelen als Berkely het den gezichtszin deed. Geen twee menschen geven precies hetzelfde zedelijk oordeel over een handeling of karakter. Op zijn best heerscht alleen in zeer algemeene trekken overeenstemming. De Griek zou minachtend neerzien op de nederige deugd van een eerlijk koopman of bankier. Wij weigeren de listen van Ulysses of de vrome wraak van Orestes zoo ontzaggelijk te prijzen enz. De perceptie van goed — evenals bijv. van afstand — schijnt dus een afgeleide, geen directe sensatie en staat daardoor bloot aan dwaling en misrekening.

Om goed te zien wat dat zedelijk bewustzijn eigenlijk is, moeten we dieper afdalen in de psychologie.

Alle leven hangt af van een zich voegen van een organisme naar zijn uitwendig medium. Hoe volkomener en uitgebreider dit zich voegen wordt, des te hooger graad van leven wordt bereikt op de schaal der ontwikkeling. De laagste trap nemen de laagste diersoorten in. Hier nog weinig organisatie. Niet veel meer dan een gelijksoortige massa bezielde, animale, stof. De omgeving, die het op een of andere wijze aandoet, is zeer beperkt. Vandaar is ook het subjectieve bestaan, het bewustzijn, zeer eenvormig, een min of meer gelukkig zich voegen in de omstandigheden. Men kan dit laatste 't best aanduiden met genot en pijn als zeer vage en onbepaalde bewustzijnstoestanden, die misschien eenigszins te vergelijken zijn met het aangenaam gevoel van gezondheid of een zeker onwel gevoel bij storing onzer levensfuncties.

Straks ontstaat door ontwikkeling uit dien oorspronkelijken zin het ongelijksoortige, eene verscheidenheid, die zich localiseert in verschillende deelen van het weefsel. 't Organisme wordt meer gecompliceerd. 't Medium breidt zich uit en de afwisseling der bewustzijnstoestanden wordt veelvuldiger, sneller en bepaalder. Zij verschillen niet alleen in graad maar ook in soort, gehoor, gezicht, smaak en deze weder gevarieerd. Bij dien chaos van allerlei sensaties, bewustzijnstoestanden, komen twee eigenschappen aan het licht, aan alle dierlijk weefsel eigen, nl. *retentiveness*, de behoudende kracht, een vasthouden van indrukken ook als de oorzaken niet meer werken, waaruit later het geheugen wordt, en de *gewoonte* van sensaties om elkaar voortdurend zoo op te volgen, als zij 't vroeger deden als afdrukken van de op elkaar volgende verschijnselen. Deze gewoonte is de oorsprong der wetten van associatie, de basis voor psychologie en logica.

De evolutie heeft echter niet alleen meer gecompliceerde organen, maar ook een organiseering van de deelen, een zich concentreeren ten gevolge. De verspreide zenuwen worden in verschillende ganglia vereenigd; deze weder in centra of bundels ganglia; deze eindelijk in een hoofdcentrum in de hersenen gelocaliseerd. Daardoor wordt vergelijking der verschillende sensaties mogelijk. Door associatie wordt dezelfde soort bijeengevoegd en ontstaat *waarneming* en *kennis*, d. i. het plaatsen van een bepaald object in zekere klasse. Daarvoor is noodig de perceptie, waarneming van gelijkheid. Door de behoudende kracht nl. zijn in een oogenblik

twee verschillende indrukken samen en zoo ontstaat bewustzijn van verschil; gelijke daarentegen vallen samen en geven de notie van gelijkheid. In 't eerst heeft dit nog alleen bij de meest duidelijke overeenkomst plaats. Hoe langer hoe meer klassen worden door ervaring gevormd en zoo komen wij eindelijk tot de hoogste begrippen. Deze ontstaan het laatst maar worden dan uitgangspunt der wetenschap. Waarneming en kennis rusten dus op het vermogen van vergelijken en 't opmerken van gelijkheid wanneer centrale punten zijn ontstaan waar verschillende sensaties elkaar kunnen ontmoeten. Waarneming is dus niet de oorsprong van het bewustzijn, maar organiseert en ontwikkelt het bewustzijn. Bewustzijn is het onverklaarbare, het eerste, omdat wij niet anders kennen en niet anders zijn dan bewustzijn, geest. Het kan nooit worden opgelost in wijzigingen der stof, maar is de onveranderlijke eigenschap van het animale leven, ja in zijn elementen van het materieele universum. Het zenuwsysteem kan het bewustzijn niet scheppen, maar den loop er van wijzigen.

Wij hebben dus: waarneming en kennis (opmerken van verschil en gelijkheid, classificatie). Dit wordt nu niet alleen toegepast op de bewustzijnstoestanden maar ook op de verandering van een toestand tot den anderen, op betrekkingen, verhoudingen. 't Eerste gaf kennis van objecten; 't tweede bewijs en redeneering en de meest abstracte redeneering is niets dan classificeeren van betrekkingen. De sensatie (gewaarwording) bestaat dus in verschillende soorten genot en pijn. Perceptie (waarneming) classificeert de bewustzijnstoestanden en hun verhoudingen en richt zich op verandering. Kennis heeft dus geen ander object dan verschillende pleasures en pains (bewustzijnstoestanden), doch let langzamerhand alleen op verschil en gelijkheid, zoodat aan genot en pijn niet meer gedacht wordt. De gewaarwordingen zelve worden minder opgemerkt en ook later trachten gewaarwording en waarneming elkaar uit te sluiten, daar een zeer sterke gewaarwording de waarneming verdrijft, zoodat men bijv. bij het drinken van een zeer heet kop thee noch aan thee, noch aan eenig lichaamsdeel *denkt*, maar alleen pijn *gevoelt*. Wordt nu die classificatie organisch en schijnt de waarneming van verhoudingen een onmiddellijke, dan wordt op 't oorspronkelijk lustgevoel, de sensatie, niet meer gelet.

Wat nu bij den meest eenvoudigen vorm van het bewustzijn waar is, is het ook bij later ontwikkeling. Sensatie en Perceptie, gewaarwording en waarneming, staan tot elkaar als emotie, gemoedsaandoening, en Intellect, de rede. Een sterke gemoedsaandoening verdrijft alle redeneering en veel denken en redeneeren doodt de emotie. Toch verdwijnt nooit een van beiden geheel. Gij kunt eenige reden geven voor iedere aandoening en wij gevoelen eenige emotie zelfs bij 't uitwerken van een mathematisch vraagstuk. Bij iedere wilsdaad zijn beide aanwezig. Redeneering kan geen doel geven, want het kan slechts rangschikken, voorslaan. Emotie geeft geen middel aan de hand, want kan geen verhoudingen opmerken of classificeeren. Bij 't ontstaan van den zedelijken zin moeten dus beide werkzaam zijn.

Wat geschiedt nl.? Een bepaalde opeenvolging van sensaties, die dikwijls terugkeert, maakt dat het bewustzijn er aan gewent, zoodat in 't vervolg op de eerste sensatie de idee, de gedachte, 't geassocieerd beeld van de anderen volgt. Met een gezichtsgewaarwording worden andere gewaarwordingen verbonden en wij bemerken het object door een enkele eigenschap. Bij verdere organisatie zal iedere gewaarwording vooral geassocieerd worden met andere, waarmee het wat genot of pijn aangaat het nauwste verbonden is. Zoo wordt de gedachte aan genot met bepaalde objecten verbonden. Dit gaat verder voort en hoe meer dit proces organisch wordt, des te meer worden de tusschentermen uit het oog verloren en genot wordt rechtstreeks verbonden met gewaarwordingen en gedachten, die op zich zelf niet bepaald genotbrengend zijn.

Die combinaties van verschillende pleasures en pains met hetzelfde object, ten deele door onwillekeurige associatie, ten deele, op hooger standpunt, door kunstmatige redeneering, vormen de emoties d. z. bundels genot en pijn, bundels gewaarwordingen, verbonden door den gemeenschappelijken band van elkaar dikwijls in een bepaalde combinatie te ontmoeten. Die som, (de geheele bundel) is genotbrengend of pijnlijk, naarmate een van beide overwegend is. Emotie, gemoedsaandoening, is dus het resultaat van het classificeeren van genietingen, een combinatie van de zuiver sensitieve en cognitieve elementen, gevoel en kenvermogen.

Om nu den zedelijken zin te vinden moeten wij onderzoeken den samenhang van handeling en gewaarwording. Wat den oorsprong betreft, is handeling het correlaat van de gewaarwording. Samentrekbaarheid en prikkelbaarheid zijn de beide eigenschappen van 't levend weefsel, twee zijden van wat men zou kunnen noemen »gevoeligheid", nl. het vermogen van samentrekking bij geprikkeld worden, van kracht uitgeven bij 't opnemen van kracht, krachtsomzetting. Wij spraken tot dusver van de prikkelbaarheid, de gewaarwording, en wel in de taal van het inwendige leven, de beeldspraak, aan eigen innerlijke ervaring ontleend, hoewel wij natuurlijk niets kennen dan ons eigen bewustzijn; wij hebben het over phenomena, waaruit wij besluiten tot die innerlijke toestanden. Wetenschappelijk is die geheele evolutie eene ontwikkeling van het zenuwsysteem. De oorspronkelijke prikkelbaarheid is geworden tot die samengestelde verschijnselen, die wij gewoonlijk noemen waarneming, gevoel (gemoedsaandoening) redeneering.

Wij moeten nu uitgaan van de andere zijde, de contractibility, (samentrekbaarheid) die in alle geval onafscheidelijk met de prikkelbaarheid samenhangt. Het is indedaad de openbaring naar buiten, het eenige teeken van een voorafgaanden prikkel. Wordt die werking niet meer direct en onmiddellijk, dan eerst scheidt men ze en noemt prikkelbaarheid het innerlijk resultaat van een indruk, samentrekking de laatste naar buiten tredende, zich openbarende, handeling of werking. De zetel der eerste wordt zenuwsysteem. De tweede, de vis musculosa, is de naam voor de bijzondere eigenschap van het spierweefsel. 't Is dus omzetting van kracht. Sommige indrukken worden gevolgd door bewegingen van terugtrekken,

andere door zulke, die de indrukken willen vasthouden m. a. w. de beide verschijnselen, uitwendige teekenen, van wat vroeger, in de taal van het innerlijk leven, genot en pijn werd genoemd. Het weefsel handelt volgens physische wetten even zeker als een magneetnaald zich keert naar de pool of een boom naar 't licht. Genot is dus niets dan een naam voor dat wat de tweede soort bewegingen, pijn voor wat de eerste voortbrengt. Vroeger werd er over gesproken in gewone taal als bewustzijnstoestanden. Nu als phenomena van het bewustzijn. Het terugtrekken is wat wij subjectief noemen het vermijden van pijn; het vasthouden daartegenover het begeeren of zoeken van genot.

De wet van zelfbehoud geeft de richting van het handelen aan en is dus niets dan een andere wijze van uitdrukking voor de fundamenteele eigenschap van het dierlijk weefsel, die wij alle reden hebben voor afgeleid te houden uit de elementaire eigenschappen der stof.

De wijze, waarop nu de verdere ontwikkeling gedacht wordt, is vrij eenvoudig. Eerst geen zenuwsysteem. Directe verbinding van gewaarwording (indruk) en handeling (werking). In psychologische taal, onwillekeurige en ongemotiveerde handeling.

Straks worden door associatie de secundaire sensaties, de ideeën, beelden van sensaties, gedachten, geproduceerd. Een gedeelte van den krachtstroom gaat over in het innerlijk kanaal en zet zich om in de kracht, die gewoonlijk de secundaire sensaties voortbrengt, en vervolgens eerst in de daaraan beantwoordende handeling en werking. Hier is het begin van motief, hoewel het eerst zoo genoemd wordt als het opgemerkt, als er op gelet wordt. Zoo kan die kracht zich meermalen transformeeren tot eindelijk een vorm bereikt is, die het gemakkelijkst in actie overgaat. Die laatste transformatie is het onmiddellijk motief, de beweegkracht, (motive power) en dus dat geassocieerd genot, dat onmiddellijk in handeling overgaat. Deze handelingen noemt men instinct. Zij staan halfweg als zoogenaamd onbewuste redeneering en onbewust motief, op weg naar handelingen, die na reflectie en zoogenaamd vrijwillig volgen.

Komt de waarneming van verandering en gelijkheid dan wordt redeneering mogelijk. Verschillende geassocieerde bewustzijnstoestanden volgen elkaar op, maar niet onopgemerkt. Elk dezer is het centrum van eén kleine reeks, die als beeld van of gedachte aan een bepaalde handeling wordt opgemerkt. Zoo krijgen wij de hoogere vormen van het Instinct, waarbij wel iedere schakel in de gedachtenreeks wordt opgemerkt, maar nog niet de band tusschen deze.

Eindelijk komt de derde ontwikkeling van geassocieerde actie. Niet alleen de opvolgende deelen der reeks worden gerangschikt en dus opgemerkt, maar elk dezer wordt met zijn gelijksoortige gevolgen van vroegeren tijd geclassificeerd en zoo krijgen wij de redeneering uit het verleden met 't oog op het heden. Nu echter noemt men het geassocieerd genot, waarbij die gedachtenreeks begon, motief, en de verdere transformeering, middelen. Thans komt dus de zoogenaamd vrijwillige handeling (de handeling na zelfbepaling). De rij gerangschikte gedachten en ver-

houdingen, die er toe brengt, heet redeneering. Wordt nu op een of ander punt de stroom in twee richtingen getrokken, dan ontstaat het delibereeren, overleggen, en de overwinning van een van deze en de daarop volgende omzetting van kracht heet wil.

Men kan die soorten niet streng scheiden. Ook hebben de beide laatste een neiging om organisch te worden en dus in de vorige soort over te gaan. Men begint iets dan niet redeneerend maar werktuigelijk te doen zooals wandelen, lezen, terwijl men aan iets anders denkt enz. De stroom gaat dan veel rustiger door en daarom gaat, al wat wij zonder nadenken doen, veel geregelder als wanneer wij het opzettelijk willen bijv. ademhalen.

Hoe gecompliceerd dit systeem nu ook worde, pleasure is en blijft oorzaak van alle handeling, want beide zijn de twee zijden van hetzelfde. Worden de pleasures als gewaarwordingen georganiseerd tot emoties, dan wordt ook een bepaalde samentrekking vastgeknoopt aan de correspondeerende gewaarwording. Iedere gemoedsaandoening heeft ook zijn eigen combinatie van handelingen, die altijd zullen volgen, als de stroom niet innerlijk door associatie verder wordt geleid, zooals gewoonlijk het geval is. In dit geval gaat de krachtstroom door, maar een klein deel wordt toch altijd verbruikt in de flauwe uitdrukking, die iedere emotie vindt in gelaat of geste.

Genot in zijn eenvoudigsten vorm of georganiseerd in emoties is de eenige beweegkracht, motive power. Kennis of waarneming classificeert, is onproductief, wijst middelen aan. 't Genot wordt even natuurlijk gezocht als de vogel naar boven vliegt. Emotie is bij ieder mensch en bij de geheele menschheid de beweegkracht. Onder de verschillende vormen dezer emoties moeten wij dus ook naar den zedelijken zin zoeken, zal deze het hoogste motief voor het handelen brengen. Daar dit vermogen eerst laat optreedt, is het waarschijnlijk de vrucht van langdurige werking der associatie. Langdurige gewoonte toch verlengt voortdurend de reeks, die met elk object wordt verbonden. Eerst worden bundels pleasures en pains tot emoties, later die bundels emoties zelve georganiseerd en eindelijk ontstaat een hoogste bundel, waarvan al de lagere georganiseerde leden zijn.

Die verlengde reeks maakt nu ook dat objecten of handelingen, die eerst verbonden zijn met genietingen en daarom aangenaam genoemd worden, door verdere associatie verbonden worden met een later volgende pijn. Overweegt nu deze laatste, dan wordt het object of de handeling niet langer begeerlijk, en de emotie wordt eene van afkeer in plaats van begeerte. Dan krijgt het object dat wel onmiddellijk genot geeft en dus niet onbegeerlijk, niet smartbrengend kan worden genoemd, een nieuwe naam: slecht, verkeerd, kwaad. Omgekeerd ontstaat op dezelfde wijze ook de notie goed. Goed en kwaad beteekenen dus niets dan een overschot van genot of pijn op de geheele som der reeks. De tusschenschakels raken uit het gezicht. Goed en kwaad wordt gescheiden van genot en pijn, ja uit den aard der zaak zal deze aandoening een neiging vertoo-

nen zich vijandig te stellen tegenover genot en pijn, als datgene wat onmiddellijk op een handeling volgt of door een object verwekt wordt.

Dit dubbel resultaat van het associeeren van een groot aantal gevolgen doet de emotie, waarvan goed en kwaad het object is, ontstaan en eindelijk die ideale volmaking onzer zedelijke natuur, welker object is het volmaakte goede. Dan worden alle gevolgen gecombineerd en ontstaat volmaakte overeenstemming en volmaakte deugd.

Zoo ontstaat de zedelijke zin, zoodra de band organisch is geworden zooals bij wandelen en spreken, bijv. bij ieder het geval is. De ware natuur en oorsprong wordt ten laatste geheel vergeten. De zedelijke emotie ontstaat echter het laatste. Veel eerder treedt ook volgens de ervaring Toorn, Vrees, Liefde op, als het innerlijk zich gebonden gevoelen aan het goede. Bij velen is ook nu dit gevoel van gebonden zijn nog zwak. Het proces duurt voort en de organisatie van de zedelijke natuur is vooreerst de groote taak der menschheid.

Deze geheele psychogonie — de wording van den geestelijken mensch met inbegrip van zijn zedelijke natuur — mag men niet zonder belangstelling hooren en wellicht erkent menigeen, dat het niet zoo geheel onmogelijk is op die wijze in ruwe omtrekken zich een bewonderenswaardige ontwikkeling te denken. Of zoo de zedelijke natuur van den mensch voldoend en bevredigend verklaard wordt, kan men betwijfelen. Het onverklaarbare, het mysterie blijft trouwens ook hier en wordt slechts verschoven. Die zedelijke natuur onmiddellijk op te hangen aan het onbekende of af te leiden uit God, kan voor mannen als B. niets aanlokkelijks hebben. De wordingsgeschiedenis moet vooral dienen om aan te toonen dat men het zedelijk bewustzijn niet tegen Barrett's stellingen kan aanvoeren.

B. merkt zelf reeds op, dat over 't geheel de menschengeest zich niet zoo heel veel bekommert om en weinig nadenkt over wat geworden is. De mensch ziet naar boven en wil voortbouwen. Maar soms, als tot zekere hoogte is gebouwd, begint het te kraken en te schudden en 't wordt tijd om naar de grondslagen om te zien en deze te verbeteren. De ladders, waardoor men naar boven kwam, zijn weggenomen en men moet nu maar zien hoe weer beneden te komen. Zoo is het volgens B. in de Ethiek. Ongemerkt is in den mensch een voorraad emoties ontstaan, die, door fantastische beelden gesteund, langen tijd voor de praktijk voldoende waren. Maar eindelijk moet men omzien en vragen hoe toch de oude werkmeesters, de vaderen, dit alles hebben opgebouwd. 's Menschen verstand begint dus af te dalen. Een Socrates daalde reeds uit de wolken neer en kreeg den bodem in 't gezicht. Aristoteles ging verder en de nieuwere weer verder; eindelijk, toen wij dachten op den bodem te zijn, was er nog een diepte en geen ladders meer. Toen schudden velen hunne hoofden of begonnen handenwringend naar den top te zien. Sommigen gingen mismoedig naar boven terug en beproefden op nieuw hun werk onder de wolken te verrichten. De wijsten echter bleven zoeken en grepen naar touwen en touwladders. Eindelijk

kunnen wij lager dalen van de trede zedelijk gevoel naar de trede genotzucht en wij zien den weg met de trede natuurwet. Daar eerst staan wij op dezelfde hoogte als het geheele landschap der natuur. Nog is de weg niet effen en moeten wij telkens sprongen maken. Nog is er veel te doen. Maar vol vuur en vertrouwen roept B. ons toe: komt over allen met goede oogen en sterke handen en helpt de grondvesten stevig maken van ons gemeenschappelijk gebouw. 't Moge een ruwe en onbeschaafde streek schijnen, waar wij moeten vertoeven, en het klimaat moge niet zacht en etherisch zijn als boven, terwijl veel slecht gezelschap er schijnt te leven, dat blijkbaar door luiheid of toeval van boven neerviel en niet neerdaalde om te helpen bouwen -- maar, zullen wij ooit daarboven veilig wonen, dan moeten de fundamenten niet worden veronachtzaamd.

Zoo eindigt de § die voor 't geheele systeem natuurlijk van het grootste belang is. Nu kan hij de verdere ontwikkeling van den zedelijken zin teekenen uit 't oogpunt van de ontwikkeling en van de menschheid en van het individu. In de beide volgende §§ heeft hij het dus over de sociale betrekking van den mensch en 't ontstaan der niet-zelfzuchtige emoties.

't Systeem berust op de constitutie van het individueel organisme. 't Genot, dat gezocht wordt, is nooit anders dan het genot van het individu. Dat van anderen kan slechts toevallig, als middel tot iets anders, door 't handelen bevorderd worden. Dit geschiedt werkelijk, doordat de mensch geen geïsoleerde eenheid maar een deel der samenleving is. 't Medium, waarin de mensch leeft, verschilt van dat der overige dieren reeds door de lange hulpeloosheid van het kind. De familie wordt langer bijeengehouden. Men gewent aan elkaar en blijft bijeen, al is het hoofd overleden. Het *goede* wordt dus verbonden aan wat wij nog noemen de *familiedeugden*. Het *algemeen goed*, het welleven der familie, wordt door ieder verlangd, omdat zijn eigen geluk daarmee onafscheidelijk samenhangt. Wederkeerige vriendelijkheid, toegevendheid, rechtvaardigheid ontstaan als middelen, waarmee het individu zich 't best voegt naar zijn omgeving, Voor 't oogenblik moge dit handelen geen genot brengen, de vergoeding komt later of voorkomt grooter offers. Zulke daden zijn dus goed in de echte beteekenis van 't woord. Langzamerhand worden deze gezindheden niet als middelen maar om haar zelve geliefd en gezocht.

Uit de familie en families ontwikkeldt zich de stam en de staat naar de gewone wetten van alle organische ontwikkeling, waardoor het gelijksoortige ongelijksoortig en het eenvoudige samengesteld wordt nl. de wet van verdeeling van arbeid en de vorming van vermogens. Ieder wordt steeds meer ongelijk aan anderen, maar nauwer aan hen verbonden door een gemeenschappelijken band. Wat de ouden aan een of anderen wetgever of eene godheid toeschreven en de nieuweren aan een metaphysische abstractie: sociaal constract of goddelijk recht der koningen, dat was vrucht eener natuurwet, een onvermijdelijke phase in de

ontwikkeling. De meer bijzondere functies uit het familieleven gaan over op het huisgezin, maar overigens is de staat de natuurlijke erfgenaam van de rechten en plichten der familie. De mensch wordt lid van den staat. Zoo ontstaat een ruimere opvatting van zijn natuur en plichten. Bepaalde beginselen en regelen voor 't gedrag ontstaan. De empirische maximen voor 't algemeen belang, reeds in de familie als gewetensbevelen in ieders borst geplant, vrucht van de wijsheid der eeuwen, worden meer geordend. Wetten ontstaan als de uitdrukking dier eischen, omdat de laagste klassen niet tot voldoende ontwikkeling zijn gekomen. Eindelijk ontstaat ook een wijsgeerige moraal, die den mensch natuurlijk als staatsburger beschouwt. Zoo wordt het medium steeds gewijzigd. Meer en meer ontstaat een vage idee van een eenheid, een gemeenschappelijk bestaan van voor- en nageslachten. Gedachten besturen steeds meer den mensch. De ondervinding der menschheid erft over. Niet alleen eigen ervaring leidt hem, maar gedachten en emoties zijn in hem geworden. Een enkele leeftijd zou den Spartaan niet hebben kunnen leeren te sterven bij Thermopylae of aan Regulus om den dood boven schande te verkiezen.

Uit den staat ontstaat de natie en wordt eindelijk de gedachte aan een wereldrijk geboren. 't Romeinsche rijk vertegenwoordigt die poging. Al werd deze droom niet verwezenlijkt, met den droom zelf was de taak half vervuld. De mensch gevoelt zich lid van de algemeene broederschap der menschen. Zoo ontwikkelde zich steeds het medium waarin de mensch leeft. Zich daarnaar voegen, daarin zijn plaats innemen, is deugd. Zijn karakter wordt steeds algemeener als lid der familie, dan van den staat, van de natie, van de menschheid. Hij zoekt zijn geluk maar werkt mee aan 't algemeen geluk, want zijn hoogste goed bestaat in het verrichten zijner functie als lid van het organisme.

Opdat men niet meene, dat men de geheele theorie zal kunnen omverwerpen met de opmerking, dat de belangelooze emoties veel vroeger ontstonden en de menschen welwillend, liefderijk, rechtvaardig waren eer zij gevoelden, dat de menschheid één was — noodigt B. ons uit die emoties zelve wat van naderbij te beschouwen. Waarschijnlijk heeft elke emotie een physischen ondergrond, die het eigenaardig karakter gaf aan de werking; anders gezegd: aan allen ligt een bijzondere toestand van het aangenaam of onaangenaam bewustzijn ten grondslag. Die bijzondere gewaarwordingen, bepaalde objecten of waarnemingen begeleidend, worden door associatie in gedachten met die objecten geassocieerd. Zoo ontstaan de emoties. Deze ontwikkelen zich vooral in de familie en in 't sociale leven. Het zien van de teekenen, waarmee bij hem genot of pijn gepaard gaat, roept de gedachte aan soortgelijke aandoeningen bij hem zelf in 't leven. De wet der gewoonte en de wet der gelijkheid doen het verdere en zoo ontstaat een soort »reflex-sense", sympathie, die, zoodra de tusschenschakels verdwijnen, een bepaalde aandoening wordt. Bewustzijn, als 't oorspronkelijk gevoel, blijft de grond van alle gemoedsaandoeningen, maar het zelfbewustzijn, dat vrucht is van

redeneering (het classificeeren van een buitenwereld en een ik) verdwijnt, wanneer de organisatie van deze gemoedsaandoening organisch is geworden. Sympathie verschijnt dus in menschenwereld en individu vrij laat, later bijv. dan toorn, vrees, begeerte, hoop.

Van sympathie tot welwillendheid is de overgang eenvoudig. De laatste is de keerzij, de actieve, van de eerste. De in de sympathie geassocieerde pleasures en pains, vertoonen natuurlijk de strekking om aan de eene zijde verlangen, aan de andere afkeer, verlangen naar 't genot van anderen, afkeer van wat hun pijn doet, voort te brengen. De neiging ontstaat het eerste te bevorderen, het tweede zoo mogelijk te voorkomen. Het zelf verdwijnt daarbij steeds meer, maar die ontwikkelingstrap, waarop welwillende handelingen eenig en alleen om haar zelven worden begeerd, is op verre na niet door ieder mensch bereikt. Doordat overal deze deugden der sympathie of welwillendheid hoog geprezen worden, zal het verlangen om geprezen te worden bij deze emoties nog altijd een groote rol spelen.

Uit die sympathie ontstaan de meer gecompliceerde emoties, o. a. liefde als 't associeeren van velerlei genot met een bepaald individu, waardoor sympathie gewoonte wordt, bijv. liefde van moeders, kinderen enz. Onder den invloed van den staat wijzigt zich 't rechtsgevoel. Verder wordt zelfliefde familietrots, vaderlandsliefde, gevoel van menschenwaarde, achting voor ieder mensch enz.

Al die emoties werden uit geassocieerd en geanticipeerd genot onder den invloed van het medium, waarin de mensch leeft, waardoor hij zich naar zijn omgeving voegt en zich er mee vereenzelvigt als lid van dat geheel. Men heeft al die gevoelens willen samenvatten onder een zeer verheven deugd: *zelfverloochening*. Dat is de geliefkoosde deugd van het ascetisch, zeer gebrekkig Christendom. Zelfverloochening, zegt B., is nooit iets goeds, nooit anders dan middel tot iets goeds in bepaalde gevallen. Zelfkastijding zou door niemand worden gekozen, tenzij het om een of anderen reden iemand begeerlijk scheen. 't Ware daarin is slechts dit, dat, hoe hooger en wijsgeeriger de zedelijkheid wordt, zij des te meer zelfverloochening toont nl. hoe langer hoe meer gevolgen worden geassocieerd, zoodat de toekomst steeds meer gewicht in de schaal legt dan het heden. Aan den anderen kant bevordert men steeds meer het geluk van anderen. Maar dit ontneemt niets aan de waarheid, dat ieder mensch eenig en alleen door waargenomen verschijnselen geinfluenceerd wordt voorzoover zij onmiddellijk of door associatie genotvolle bewustzijnstoestanden omvatten. De verachting van zoovelen voor zelfzuchtigen is even dwaas als de verachting van den ervaren schrijver en taalkenner voor de krabbels en fouten van het kind. 't Verschil is slechts dit, dat enkele jaren onderwijs iemand goed leeren schrijven, maar de studie der deugd de levenstaak is van het geheele menschdom. De taalregels zijn beperkt en conventioneel — de regels der zedelijkheid worden gemaakt door de natuur en zijn eeuwig.

De vierde § zal den lezer belang inboezemen ook omdat wij daarin

B. over den godsdienst hooren. Hij gaat nu de ontwikkeling beschouwen van de zijde van het individu. Is goed, doel van 't handelen, overeenstemming tusschen het organisme en zijn medium, dan kan dit doel zich wijzigen, en uitbreiden door de ontwikkeling van de beide leden dier betrekking. Beide werken op elkaar. Omstandigheden scheppen wijsgeerige ideeën en omgekeerd. De gedachte aan de algemeene broederschap werd door Stoïcijnen en Christenen volmaakt, terwijl zij product was van de wording van het Romeinsche Rijk. 't Is even waar, dat de mensch zijn bestemming schept, als dat hij het product is der omstandigheden. 't Is de ontwikkeling van het Intellect, de gedachtewereld in den mensch, die hij in 't oog heeft. Ook daardoor toch ontwikkelt zich de kracht om zich in de omstandigheden te voegen, zijn functie beter te vervullen. De ontwikkeling van wetenschap, wijsbegeerte, godsdienst zal hier worden geteekend.

Eerst bestaat alle kennis in een aantal bundels, families, feiten meestal naar analogie van 's menschen handelen aan een persoonlijk bewustzijn, een fetisch, toegeschreven. Straks ontstaat een verbinding van alle feiten, de wijsbegeerte in den vorm van godsdienst of poezie, een godenwereld onder presidium van Zeus. 't Begrip onpersoonlijke wet, ontstaat eerst laat. 't Fatum der Grieken is daarvan de eerste vorm. Straks komen de stoute, fantastische systemen der philosofen, gevolgd door de critiek der sofisten. Een bescheidener en beter begin nl. van den mensch uit vinden wij bij Socrates en dit wordt door Aristoteles voortgezet. Eindelijk wordt een grooter menigte feiten als wetenschap verzameld en herleeft weer de poging om die verschillende bundels te organiseeren in een hoogere eenheid, te systematiseeren onder enkele wetten.

't Opmerkelijke is, dat de mensch het uitgangspunt is en dat deze gedachtenwereld de neiging vertoont om steeds algemeener te worden. De mensch is het toppunt der synthetische, de basis der analytische ontwikkeling; hij staat op 't punt, waar twee eeuwigheden elkaar ontmoeten, de een in 't verleden, waaruit hij is gekomen, de ander waarlangs hij moet reizen naar de onbekende toekomst. Hij is geworden uit de natuur en streeft er naar het heelal in zich op te nemen, steeds grooter kring met zich te verbinden.

Eerst ziet de denker gelijkheid met familie, ras, menschheid. Daardoor wijzigt zich zijn zedelijkheid. De notie mensch wordt gevormd. De feitenfamilies organiseeren zich verder. Straks wordt het punt bereikt, waarop alle verschijnselen tot vier groote klassen worden teruggebracht, onbezielde voorwerpen, planten, dieren, menschen. Ook dit is het einde niet. De organisatie gaat voort en het einde, de geheele eenheid van kennis in een machtig organisme, door elk lid waarvan de waarheid circuleert als 't bloed door 's menschen lichaam, is nog niet bereikt. De analogie belooft de vervulling. Wij zien haar opdoemen in de verte.

Rondom den mensch heeft zich dus de kring menschheid gevormd. Later is reeds een verdere kring opgenomen, de geheele animale wereld, en het goede voor den mensch wordt deel van het grootere goed, dat

der geheele dierenwereld. 't Beginsel der zedelijkheid is niet alleen menschelijk maar dierlijk. 't Woord deugd past niet slechts voor beredeneerde, bedoelde, handelingen maar de basis wordt gezocht in het correspondeeren van organisme en medium, de verhouding van orgaan en functie.

Zoo wordt de gezichtskring van den mensch uitgebreid. Iedere gedachte is winst. De gewoonte maakt, dat de mensch zich niet alleen in verband met de menschheid maar ook met de dierenwereld beschouwt. Zijne opvatting der deugd wordt hooger, naarmate het organisme, waarin hij zich moet voegen, grooter is, want goed is, steeds het volbrengen der functie in 't organisme. Hoe beter die functie en dat organisme gekend wordt, zooveel volkomener wordt de deugd. Verhoogde ontwikkeling ontwikkelt het goede. Nieuwe voorstellingen en emoties worden door algemeene associatie mogelijk en vormen een deel van ieders berekening der deugdzame handeling.

Ook hier blijft de menschheid niet stilstaan. Grooter reeks van verschijnselen moet hij rondom zich concentreeren en met zich vereenzelvigen en met de vergrooting van ons zelf wordt ook de notie van zedelijkheid en plicht in dat heelal veelomvattender. Voortgaande wetenschap moet dit brengen. Eens hield de mensch zich voor een geheel bijzonder phenomeen in 't heelal. Rede en Instinct waren door een onoverkomelijke klove gescheiden. Nu wordt reeds het dierenrijk als één groote klasse met verschillende soorten beschouwd. Nog staat dit alleen, van de plantenwereld en het rijk der onbezielde dingen gescheiden. Hoe langer hoe meer zal de mensch ook die kringen met zich verbinden. Overal zal hij zien levende, bewuste stof. De mensch zal niet juist een metaphysica als die van Spinoza moeten aanvaarden, maar wel zal hij komen tot de waarneming van een algemeene wet, die geldt voor alle verschijnselen, die zich aan den mensch voordoen, m. a. w. voor al zijn bewustzijnstoestanden.

Zoo leerde de mensch eerst uit waargenomene, uitwendige verschijnselen zijn eigen innerlijk leven, zijn bewustzijn, leggen in zijn medemenschen en 't is hem thans onmogelijk aan hen anders dan als bewuste wezens te denken. Bij de dieren is hem dit nu nog gemakkelijk en nog gemakkelijker bij de planten, terwijl het zeer moeielijk is het tegendeel te denken bij onbezielde voorwerpen. Maar hoe meer de mensch in kennis toeneemt, hoe meer gelijkheid hij in alle verschijnselen opmerkt, hoe meer de natuur voor hem wordt een groot organisme, waarvan zijn lichaam en zijn handelen een lid is, des te meer zal hij, door de eeuwige natuurwet zelf gedwongen, op die natuur zien als een groote levende massa bewustzijn als het zijne. Is het heelal van dezelfde natuur als 's menschen zelf, dan moet het voor hem noodzakelijk bewust zijn. Zooals de mensch nu reeds zich zelf plaatst in de lichamen, die op het zijne gelijken, zoo zal hij zich eens plaatsen in het Heelal. Eerst dan zal er volmaakte overeenstemming zijn tusschen gedachte en verschijnselen, denken en zijn, de secundaire en primaire bewustzijnstoestanden. Dan

zal de mensch zich zelf kennen en voelen als een geheel. Zijn innerlijk en uiterlijk zelf, zijn gedachte en gewaarwording, zijn geest en 't heelal zullen elkaar niet op enkele punten raken, maar elkaar overal ontmoeten en in elkaar vloeien.

De volmaking dier kennis is ook volmaking der zedelijkheid als het denkend handelen in overeenstemming met de natuur. Wij zijn zoover nog niet en kunnen niet verder gaan dan tot de dierlijke wereld, waar bij plaisure en pain zich nog iets denken laat. Onze aspiratiën gaan echter wel verder. Zijn deze juist, dan zullen de beginselen van het zedelijk leven niet zijn bijkomstige wetten van een onbeteekenend genus maar even eeuwig en oneindig als de koninklijke wet, die de planeten houdt in hare banen, wier stem is de harmonie der wereld en wier zetel is de boezem van God. Nu reeds gevoelen enkelen althans iets van die harmonie der schepping. De enkele geest moet zich zelf een deel leeren gevoelen van het universeel systeem. Zoolang hij leeft ὡς ἰδίαν ἔχων φρόνησιν, is zijn licht duisternis. »Want is niet het licht der wereld het leven van Hem, in Wien alle dingen zijn en in Wien wij zijn, van Hem, die de hemelen uitstrekt en de grondslagen der aarde legde en den geest in den mensch vormde, van Hem, aan wien wij, met een vage maar ware voorwetenschap, denken als den oorsprong van het zedelijk leven en als den schepper van het heelal."

Door de gedachte aan zulk een ontwikkeling der wijsbegeerte komt B. tot waardeering van den godsdienst. In de meer verwijderde sfeer der wijsbegeerte, waar reusachtige vormen langzaam en onduidelijk opdoemen uit een dikken mist, heeft de godsdienst zijn zetel opgeslagen, en wel in dat verst verleden en de verste toekomst, waar de stralen der wetenschap niet kunnen doordringen. Het domein der Voorzienigheid, als de band van God en heelal, wordt bij denkende geesten meer en meer beperkt tot de betrekking van Eerste en Eindoorzaak. God is de Alpha en Omega van het bestaan, doch de tusschenliggende letters zijn geen toevallige rij maar 't alphabeth der natuur. »Godsdienst is ook nu het onbestemd geloof in de tot hiertoe onbekende geheimen der natuur in den vorm eener mythe; het onbekende is alleen wat verder verschoven."

Dit begin en einde is echter niet alleen *onbekend* maar volstrekt *onkenbaar*. Er is een godsdienst, de godsdienst der onwetendheid, die daar een onbekenden en onbegrijpelijken god plaatst en nu meent het te weten, die om de schepping te verklaren een schepper schept. Dit is de valsche godsdienst van dogma's en geloofsartikelen. Er is echter ook een andere godsdienst, niet van woorden maar van gedachten en aspiraties, niet van het duister maar van de schemering. Van deze alleen gaat kracht uit. Hij kan de zedelijkheid vooruitbrengen. »Die godsdienst is 't gevolg en de belichaming van de algemeene neiging naar vooruitgang, de droom van volmaking, het onuitsprekelijk jagen naar ontwikkeling, waarnaar de geheele schepping zucht en in arbeid is." Dien godsdienst vinden wij in de geschiedenis niet bij de brandstapels, bij de orgieën, bij schitterende praalvertooningen enz. Dat zijn de waterbellen, die opbor-

relen aan de oppervlakte, maar geen spoor achterlaten. De ware godsdienst is te zoeken in de rij van verheven gedachten en edele daden, waartoe de groote geesten van alle eeuwen werden geleid door de gedachte aan een ideale toekomst en aan een wezen, volmaakter en heiliger, dan zij zelve. Daarom zijn de hoogste beginselen der moraal uit den godsdienst ontsproten. De broederschap der menschheid trad niet op als een wetenschappelijke maar als een godsdienstige waarheid. De godsdienst leerde het eerst dierenmishandeling verafschuwen. De godsdienst bracht het eerst een flauw bewustzijn van onze verwantschap met de natuur door 't geloof in een gemeenschappelijke schepping. Alleen door middel van den godsdienst oefent de wetenschap invloed op het zedelijk leven. Vandaar steeds een nauwe band tusschen godsdienst en zedelijkheid. Beide evenwel moeten op kennis rusten of de deugdzame mensch is een goed gedresseerd dier en de theoloog een pedante handelaar in raadsels. De godsdienst van het heden moet worden de wetenschap der toekomst en de deugd, die eerst heroisch en goddelijk schijnt, moet voor het nageslacht de gewone standaard worden, want iedere eeuw is de profetie der volgende en spreekt in haar godsdienst.

Zoo verouderde eens het polytheisme en de menschheid wierp het af als een slangenhuid, die te klein werd om in te wonen en te taai was om te groeien. Na half gelukte proeven kwam toen het Christendom. Daar de godsdienst der onwetendheid en der aspiratie nog werden verward, was het groote probleem drieledig. Men had noodig een godheid, die schepper was van 't Heelal en 't Ideaal der menschen, een godmensch; een god, die geen aannemer was van den persoon en zoo de algemeene broederschap vertolkte; eindelijk een god als oorzaak gedacht maar, in overeenstemming met de wijsbegeerte, als alomtegenwoordige en oneindige oorzaak, de immanente ziel zoowel als de scheppende hand van het heelal. Zoo vloog de godsdienst op nieuw de wetenschap voorbij.

Straks echter verondert ook dit. De godsdienststelsels blijven te onveranderlijk, terwijl de wetenschap vooruitgaat. De godsdienst zet een baak boven op den top en licht den mensch voor; maar als hij die baak voorbijgaat, begint het licht al flauwer en flauwer te schijnen. Hoe schitterend dat licht ook zij, hij heeft dan meer aan de lantaarn, die hij in de hand heeft en met zich meeneemt. De wetenschap is den laatsten godsdienst ontgroeid. De laatste baak schijnt nog slechts flauw Wie weet evenwel hoe nabij de heuvel is, waarop de volgende zal worden aangestoken?

Dien godsdienst der toekomst kan hij niet teekenen, maar de zwakheid en kracht van het voorbijgaande en het blijvende in 't Christendom wil hij aanwijzen. Die zwakheid is te zoeken in de plechtigheden, geloofsartikelen, rechtzinnigheid: de kracht in het grootsche der gedachten, het verhevene van de zedelijkheid en van het ideaal van den mensch en in de onbegrensde katholiciteit van den geest des Christendoms.

Wat zal kunnen blijven van deze hoofdgedachten?

1°. de leer van den mensch als grondslag der zedenleer. De algemeene

humaniteit moet in den godsdienst der toekomst belichaamd worden, maar nu als uitgangspunt, niet als einddoel. Wat godsdienst prijst in het eerste tijdperk, gebiedt hij in het tweede en veroorlooft hij eenvoudig in het derde. Liefhebben van den naaste als zich zelf was eens een ongehoorde deugd maar moet worden tot een der eenvoudigste maximen.

2°. Begin en Einde, het Onkenbare, waar de godsdienst der onwetendheid vrij spel heeft, kan den invloed der wetenschap niet ondergaan. De verbeelding zal zich misschien wat anders uitdrukken.

3°. 't Voornaamste zal moeten worden de verhouding van den mensch tot het heelal. Christendom was de godsdienst der menschheid, humaniteit, — de toekomstige moet worden de godsdienst van het universum, het zich één weten met het heelal. De oude God was altijd het ideaal der menschen, maar hij stond vrij wel buiten het heelal; hij was wel schepper en bestuurder, oorzaak van het bestaan van de dieren en van de stof, maar toch eigenlijk alleen een god voor de menschen, een god, die zich om de overige schepping niet veel bekommerde. De nieuwe God, 't zij oorzaak of ideaal, mag niet van het Universum gescheiden worden. Hij is aan den eenen kant *de volmaakt ontwikkelde Kosmos*, in welk groot organisme elk deel zijn plaats inneemt; aan den anderen kant de volmaakt *georganiseerde geest*. Schijnbaar twee, zijn zij werkelijk een. In 't volmaakte wezen zijn stof en geest synoniem en 't is hetzelfde of wij het noemen Alwetende Geest of zelfbewust Heelal. In hoogeren zin kan die God de Almachtige, de Alwetende, de Alomtegenwoordige heeten. Hij is 't ideaal der zedelijkheid en 't ideaal van geluk. Als de twee zijden onzer natuur samenvallen, is het objectieve en subjectieve één geworden. De deugd heeft haar taak verricht en verdwijnt in de zaligheid van 't volmaakt bestaan. Wij moeten daarbij niet vergeten, dat, als wij God geheel konden begrijpen, wij god zouden zijn. 't Wezen van den godsdienst is, dat hij boven ons en onze kennis staat. »Als God gekend kon worden, zou hij niet langer god zijn.

In alle geval begon zich in 't Christendom reeds lang een neiging tot Pantheisme te openbaren. 't Wilde geen dualisme, maar Begin en Einde van het heelal werd in God geplaatst. Die richting zal het verder nemen. Van den drieëenigen God, is de Vader de God van den Godsdienst der onwetendheid, de eerste oorzaak, de God van geloofsartikelen, kerken en secten en bij dezen het meest in trek. De Zoon is de oorspronkelijke menschelijkheid, het centraalpunt van 't Christendom en 't eigenlijk object der Christelijke vereering. De derde persoon, de Heilige Geest, moet de centrale figuur in den godsdienst worden en den tweeden in zich opnemen. De ideale menschheid blijft de groote beweegkracht voor velen. De God van het heelal, de innerlijke geest der natuur, zal de godsdienst der groote geesten worden. Dezen godsdienst kan men nog onmogelijk voldoende beschrijven. Iedere godsdienst is de droom van een tijd, en kan zich niet al te ver boven de kennis van dien tijd verheffen. Dogmatisch kan daarin niemand zijn, die er aan denkt, dat al onze

voorstellingen of ideeën nooit geheel waar zijn. 't Verleden kunnen wij zien, de toekomst is in nevelen gehuld. Naar formules kan men den invloed van een godsdienst niet afmeten. Woorden dooden de warmte van het gevoel en in 't gevoel ligt de eenige beweegkracht tot handelen. Zich één gevoelen met de natuur, zijn bewustzijn uitbreiden ver buiten de kleine gevangenis, die het gebonden houdt, zijn individualiteit verliezen in de eeuwige natuurwetten en zich zelf verheffen tot de aspiratie der godheid — dat, en niet de geloofsbelijdenis, is 's menschen ware godsdienst. Kan dit slechts van weinigen de godsdienst zijn, dit is altijd waar. Slechts weinigen gevoelden wat van de waarheden van den Christelijken godsdienst. Toch heeft die godsdienst onmetelijken invloed gehad en het zedelijk leven bijna herschapen. De godsdienst en zedelijkheid der menschheid wordt bepaald door die der verstgevorderden. De rest volgt gehoorzaam achter hen en aapt de bewegingen hunner lippen na.

Ook over het al of niet mogelijke van een geopenbaarden godsdienst spreekt hij en acht daar op zich zelf niets tegen. Die openbaring echter kan nooit met de algemeene ervaring in strijd komen en wil zij daarboven gaan, dan moge dit denkbaar zijn, maar daarmede verliest zij allen invloed op ons. Al is God een bovenzinnelijk en bovennatuurlijk wezen, aan ons kan Hij zich nooit in zijn ware natuur openbaren maar slechts in verhouding tot onze ervaring en onze vermogens. De godheid kan nooit anders worden beschreven, dan in negaties en als een idealiseering der menschelijke natuur. 't Eenige dus, wat ons openbaar kan worden, is de richting, waarin wij God moeten zoeken, de richting der menschelijke ontwikkeling. Eerst als het vage voorgevoel kennis wordt en de droomen van het geloof overgaan in zien, zal de mensch zijn ideale volmaking hebben bereikt. Dan zullen wij zijn als Hij, want wij zullen Hem zien gelijk Hij is.

Ik heb mij veroorloofd, dit een en ander over het Idealisme van B. mee te deelen. Immers ook daaraan zal men, dunkt me, geen plaats ontzeggen onder de nuancen van het moderne godsdienstbewustzijn. Laat ons thans zien, hoe hij met zijn hoofdstelling het feit rijmt, dat wij meenen een wil en plichtbesef te hebben.

Wil is, zegt B. met Spencer, niets dan het volgen van het sterkst motief bij het kiezen tusschen motieven. Dit geschiedt naar vaste wetten, want onze gedachten volgen elkaar naar vaste wetten op. Enkele uitzonderingen op deze wetten voor een wilsvermogen of zelfbepaling mag men niet laten gelden. 't Eenig verschil is, dat soms de eene gedachtenreeks voor een andere moet wijken, soms de reeks geregeld voortgaat. Bedoeling bewijst geen wil, daar zij niets anders is als overeenstemming met natuurwetten. Hij bestrijdt Bain, die wel onze onmacht erkent om de gedachtenrij, den loop der gedachten, te veranderen, maar dan toch een wil aanneemt als een soort vermogen om onze aandacht te besturen en ergens op te vestigen en als spontane activiteit. Van dit laatste kan volgens B. slecht in zooverre gesproken worden,

dat de krachtstroom ons somtijds eerst bewust wordt, wanneer hij zich uit in de handeling, zoodat niet iedere handeling het gevolg is van bewuste gewaarwording.

Van waar dan toch de inbeelding van wilskracht? Letten wij goed op, dan vertelt ons bewustzijn ons alleen dit, dat wij onze eigene gedachten voortbrengen en overeenkomstig deze handelen, zoodat inderdaad het begin (ἀρχὴ) van onze vrijwillige gedachten en daden *in* ons en niet *buiten* ons ligt. Dit stemt de wetenschap volkomen toe. In dien zin zijn onze gedachten in onze macht, dat zij veroorzaakt en voortgebracht worden door ons zelf, want wij zijn niet anders, dan onze op elkaar volgende bewustzijnstoestanden. Ieder ander »ego" is een metaphysisch wezen, van welks bestaan wij niets weten. De wetenschap leert alleen nog, dat dit »Ik", dat handelt en denkt overeenkomstig zijn natuur, werkelijk een natuur heeft m. a. w. evenals het universum door wetten wordt bestuurd. Wil, als toeval, wordt nergens erkend en moet ook, hoe eerder hoe beter, zijn laatste verschansingen, het handelend leven der menschen, verlaten. 't Is de dekmantel voor het nog niet bekende.

Vrijwillig beteekent dus hetzelfde als bewust of bedoeld en wil is de verpersoonlijking der nog onvolkomen associatie van denkbeelden. 't Is geen kenmerk van het hoogste, maar van het onvolkomene.

Gevoel van verantwoordelijkheid en vermaningen tot het goede door lof en berisping blijven dan even goed. Verantwoordelijkheid is de zekerheid, dat wij, als wij kwaad doen, de gevolgen zullen moeten dragen, m. a. w. 't bewustzijn van 't onmogelijke om aan de wet van oorzaak en gevolg te ontkomen. Lof en berisping leveren een groot deel der motieven en ontleenen evenzeer aan die wet hun bestaan en hun kracht. Zegt men, dat op die wijze de mensch van zijn vrijheid beroofd wordt, dan vraagt B. of men ooit den mensch als een slaaf heeft beschouwd, omdat hij een steen niet kan laten zwemmen of water laten branden. 't Geheim van vrijheid en macht, zedelijk, physisch, staatkundig, is gehoorzaamheid aan wet. Vrijheid is niets dan afwezigheid van dwang en hinderpalen en deze bestaan niet, als de handeling in volmaakte harmonie is met de natuur. Ook hier is de mensch bezig zich in God te herscheppen, den almachtige, omdat hij de alwetende is. Dat ook in 't handelen physische wetten heerschen, is niet alleen wetenschappelijk gerechtvaardigd, maar is de noodzakelijke basis voor alle zedelijke distincties.

't Gevoel van zedelijke verplichting, het plichtbesef, moet met een zeer korte behandeling tevreden zijn, terwijl toch het onvoorwaardelijke van deze verplichting voor velen het groote bezwaar is tegen theorieën, als die van B. Hij maakt het zich ook wel wat gemakkelijk hier. Hij gaat nl. uit van Paley, die het reeds een krachtig motief noemde, maar aan die bepaling toevoegde, dat het daarbij geldt het gebod van een ander. Dit laatste nu, zegt B., verandert aan het karakter van het gevoel of besef niets en kan ook alleen van invloed zijn als zulk een gebod geassocieerd is met een of ander genot of pijn. Deze alleen worden tegen

elkaar opgewogen. Voorzichtigheid en plicht drukken beiden uit, wat genot geeft. 't Verschil is alleen, dat bij den plicht het genot de pijn zeer verre overtreft en door eene zoo lange associatie is verkregen, dat het min of meer met een geheimzinnig waas is omkleed. 't Is niets dan een zeer krachtig motief. Het gezag er van wordt dus door B. gehandhaafd, maar wordt op een nieuwe, stevige basis gebouwd. Het moet noodig van onderen af worden gesteund, niet boven aan iets denkbeeldigs worden opgehangen. Al wordt het daardoor beroofd van het ontzag, dat het inboezemde, eerst dan zijn wij veilig tegen het gevaar, dat het zal vallen en ons onder zijn meedoogenloos gewicht verpletteren.

Al is goed en genot identisch, toch blijft natuurlijk ook het onderscheid, dat sommig genot bepaald slecht moet genoemd worden, want goed is immers beter berekend genot. Slecht heet dus vooral het tegenwoordige, dat bij beter kennis voor ons geen genot maar pijn zou beteekenen.

Zoo zijn de feiten besproken. In groote trekken levert hij nog een meer systematisch overzicht van de ontwikkelingstheorie en eindigt het hoofdstuk met een juichtoon. Zijne stelling moest aan de feiten worden getoetst. Zij is niet weerlegd maar integendeel is juist in die feiten een krachtig bewijs gevonden voor de stelling, dat overal goed en genot identisch zijn.

Het tweede hoofdstuk zal de hoofdgedachte toetsen aan de verschillende theorieën van moraal. Om hieraan bewijskracht toe te kennen, moet men terstond veronderstellen, dat onze kennis zich organiseert, en dat dus ook verschillende systemen geassocieerde ideeën of beelden van feiten vertegenwoordigen, of, meer gewoon uitgedrukt, dat ieder systeem een zekere waarheid bevat maar onvolledig is. Vandaar vinden wij nu verschillende reeksen, die onverzoenlijk tegenover elkander staan. Gelukt het nu die verschillende theorieën te verklaren en die onverzoenlijke reeksen op te nemen in een hoogere eenheid als deelen van het nieuw systeem, dan alleen rechtvaardigt het zich als een hoogere organisatie of systematiseering der kennis.

De geheele kwestie in de moraal loopt over de natuur van het goede of het doel van het handelen.

De eerste systemen, die worden besproken, zijn die, welke goed houden voor een oorspronkelijke, niet afgeleide, eigenschap. In zekeren zin is dit geen systeem, daar het alleen zegt: goed is goed. Verder valt er dan niet te verklaren. Evenwel verdeelen zich bij de tweede hoofdvraag der Ethiek, »hoe weten wij nu of iets goed is?" de aanhangers van deze theorie in drie klassen en vertoonen zoo drie vormen van het systeem.

Het »moral sense", »rational" en »casuistical" systeem noemt hij deze drie. Het eerst beroept zich op het zedelijk gevoel, het tweede op de rede, het derde op de door de besten of door enkele uitnemenden gegeven regels.

't Laatste is niets dan een zeer mislukte en onpraktische poging om de fouten, die in de eerste aan 't licht kwamen, te herstellen. 't Is onbruikbaar in de praktijk, maar bovendien zijn ook de besten dan toch door hun zedelijk gevoel tot kennis gekomen van wat goed is en is het dus een onderdeel van het »moral sense" systeem.

't Beroep op de rede is ook slechts een eigenaardige vorm daarvan. Oorspronkelijk sprak men van een zedelijken zin. Daaruit scheen, sinds Locke's kritiek, te volgen dat zoo goed als »rood" en »zacht" ook »goed" alleen relatief is, alleen bestaat voor den waarnemenden zin ('t zedelijk gevoel.) Dit wilde men niet toegeven en Price begon te leeren, dat wel het goede onmiddellijk wordt waargenomen maar niet door een »zin", »gevoel" gewaarwording, maar door de rede, min of meer gedacht als een zintuig voor het bovenzinnelijke. Later scheen men die Rede zoowat te houden voor de intuïtie van algemeene, eerste beginselen. Ook dit was een onvruchtbare poging en 't bleek spoedig, hoe weinig algemeen vele intuïties waren en dat bij kennis het bijzondere het algemeene voorafgaat en niet omgekeerd. Immers 't is nooit anders dan gelijkheid opmerken. De derde beteekenis van de Rede is, dat men er een denkbeeldig vermogen onder verstaat, redeneering, samengesteld uit de verbinding niet van eenvoudige bewustzijnstoestanden maar van gemengde nl. veranderingen en verhoudingen. Men verstaat er dan onder, wat B. noemt de associatie van denkbeelden, maar dit is volstrekt geen vermogen doch een machinerie, waardoor vermogens gevormd worden en 't kan ons dan ook op zich zelf nooit iets leeren, nooit een doel voor 't handelen geven evenmin als een telescoop den blinde het gezicht geven kan. Overal waar men met die Rede schermt om te bewijzen, dat goed geen afgeleid begrip is, doet men niets dan werkelijke of vermeende zwarigheden van het moral sense systeem ontloopen door een woord te veranderen.

De school van het zedelijk gevoel is dus de eenige waarmee wij te doen hebben. De andere zijn nuances. Van die school noemt B. Hutcheson den meest wijsgeerigen, Butler den meest populairen vertegenwoordiger. Maar dit systeem nu is volgens hem. juist de zaadkorrel, waaruit zich de physische Ethiek heeft ontwikkeld. 't Geweten, de aandoening van goed en afkeuring, de zedelijke zin, wordt daarin als een apart vermogen en een onverantwoordelijk rechter erkend. Ook B. plaatst het aan 't hoofd van onze zedelijke constitutie, maar houdt haar gezag niet voor autocratisch, maar voor dat van een gevolmachtigde. Meerdere kennis doet dan de bezwaren verdwijnen bijv. de verscheidenheid der gewetens, het voorbijzien van de wording en groei, het onrecht om een enkele zijde onzer natuur tot alleenheerscher te maken, het zijn toevlucht nemen tot een bovennatuurlijken wil Gods enz. Boven het geweten toch staat dan de wet en wij vereeren het geweten niet, daar 't onze eigene schepping is, maar wij gehoorzamen slechts. Het is toch een steeds duidelijker wordende vertolking van wat de natuur ons voorschrijft. Wij gehoorzamen, maar de uitspraken zullen zich wijzigen naarmate de wet,

waaraan het gezag ontleend is, beter wordt gekend. Het vertolkt de ervaring van wat leidt tot genot.

Naast deze systemen behooren, volgens B., andere bij elkaar als pogingen om het goede te omschrijven m. a. w. onder een meer algemeen begrip een plaats te geven. Er zijn er, die goed, deugd, als een verschijnsel beschouwen en wel in betrekking met andere ervaringsfeiten. Twee soorten vooral kunnen hier onderscheiden worden, de phenomenale of wetenschappelijke en de psychologische school. Deze beide scholen bestrijden elkaar voortdurend, want juist het handelen is het punt, waar geest en stof elkaar ontmoeten, 't is de werking van secundaire op primaire bewustzijnstoestanden want het toont gewaarwordingen die volgen op gedachten. De eene school gaat uit van de waarneming van het Universum, de andere van het bewustzijn. Voor de een is goed een natuurwet. Den ander is het een algemeen begrip door vergelijking van de uitspraken van onze zedelijke vermogens verkregen. Men begrijpt hoe B. nu meent beide te kunnen verzoenen, daar zijn systeem berust op de onafscheidelijke samenhang tusschen gedachte en object, geest en universum, daar al onze kennis, kennis is van bewustzijnstoestanden. In het bewustzijn vinden wij volgens hem twee deelen, waarvan het een zich vormt naar het ander, waarvan het een onafhankelijk, het ander afhankelijk is, het een alleen opgemerkt, het ander geïnfluenceerd kan worden. Daarom zien wij op de eerste klasse als 't onveranderlijke en oorspronkelijke, het uitwendige, maar met het andere deel vereenzelvigen wij ons zelf als den zetel van waarneming, zoogenaamde wil en geheugen. Het laatste deel bewustzijnstoestanden is echter nooit anders dan de copie van het andere deel, de primaire, eerstehands, bewustzijnstoestanden. De beide genoemde scholen nu gaan ieder van éène zijde der bewustzijnstoestanden uit en zien de andere voorbij; zij letten op de oorspronkelijke of op de copie, op de natuur of op den geest.

De eerste gaat uit van de primaire toestanden, de natuur, de uitwendige wereld en kan daardoor nooit een *motief* brengen, want motief behoort tot de secundaire toestanden, den geest, waarmee wij ons vereenzelvigen, de innerlijke wereld.

De ander gaat uit van de secundaire toestanden, het innerlijke leven, en kan dus geen *reden* geven, waarom juist zoo moet gehandeld worden, want reden geven is het brengen onder wet en wet leeft in het universum.

De Physische Ethiek alleen verzoent beide. Zij neemt beide zijden waar en toont den oorsprong van de eerste uit de laatste, de geestelijke verschijnselen uit de stoffelijke verschijnselen. Eerst dan wordt het goede als wet van het Universum en tegelijk als motief voor 't handelen gevonden.

Misschien weet men de beide scholen, zoo beschreven, niet terstond thuis te brengen. Tot de eerste rekent B. allen, die zich beriepen op de natuur en dan het goede op de meest verschillende wijze definieeren,

maar daarbij allen uitgaan van wat ik liefst noemen wil de natuur van het bestaande, de natuur der dingen. Hij brengt hiertoe Wollaston (waarheid), Clarke en Montesquieu (gepastheid der dingen), Malebranche (orde), Wolf (volmaking), Ferguson (voortreffelijkheid), Kant ('t vrij onbepaalde: handel zoo, dat het een wet voor alle dingen kan zijn).

Behalve dat nu in deze definitie de notie goed, dat wat men nog moest bepalen, dikwijls reeds was opgenomen, en men alleen schijnbaar een objectieven, wetenschappelijken, in de natuur der dingen gegronden standaard voor het goede vond — kunnen al die natuursystemen ons nooit een motief om zoo te handelen, nooit plichtbesef brengen m. a. w. geen reden geven, waarom wij datgene, wat zij zeggen, dat goed is, moeten zoeken. 't Kan op zijn best wetenschap, natuurwijsbegeerte brengen en geeft dan daaraan den naam zedelijk, maar 't eigenlijk zedelijk moment, 't motief van het handelen, blijft geheel buiten beschouwing.

De tweede school is omgekeerd wel zedelijk maar niet wetenschappelijk en tot deze rekent hij vooral alle nieuwere Utilistische systemen. Daarbij gaat men van de innerlijke zijde uit en vraagt met Hume: welke handelingen of welke eigenschappen eener handeling brengen bij den toeschouwer het aangenaam gevoel van goedkeuring te weeg m. a. w. wat noemt men goed of wat houdt men voor goed? Men vraagt dus niet: wat is goed? Men onderzoekt dan wat handelingen, die voor goed doorgaan, met elkander gemeen hebben en kwam er zoodoende toe om in het nuttige, genotbrengende, den maatstaf der deugd te zoeken. Bentham, Mill, Bain bouwen dus werkelijk op een gevoel, een min of meer algemeen geloof, maar hun systeem kan nooit wetenschap worden. Zij kunnen nooit toonen waarom het zoo en niet anders kan zijn. Talrijke bezwaren worden steeds tegen hen ingebracht. Ook de historische methode brengt wel een stap verder, maar komt nooit verder dan tot een algemeen geloof, waarvoor het geen verklaring geeft. Het systeem is dus willekeurig, het hangt in zijn verschillende deelen niet samen, het kan geen verklaring geven van ascetisme, en zelfopofferende emoties, het kan niet duidelijk maken, waarom het zoeken van eigen geluk en het zoeken van het grootste geluk voor 't grootste aantal identisch zijn enz. 't Systeem kan het nooit verder brengen dan zeggen òf: (historische methode) men houdt algemeen genot voor het goede, òf: (psychologische) ik houd het genot en wat genot bevordert voor het goede. Wordt dit niet in verband gebracht met de overige wetenschappen, dan is het op zijn best een feit, nooit een wetenschappelijk feit, een wet. —

De physische of physiologische methode alleen gaat verder terug. De evolutieleer kan de verzoening brengen. De wording dier zedelijke natuur is in de natuur der dingen gegrond. Goed is de naam voor het volbrengen der functie in een organisme, en dit van de innerlijke zijde beschouwd, als de gewaarwoording, die op dat volbrengen volgt, is genot. Beide zijn identisch en uit dien oorsprong vindt het zedelijk leven zijn verklaring en zijn motiveerende kracht.

Nu hebben velen die bezwaren, aan alle vroegere systemen verbonden, wel gezien. Waar allerlei vragen onbeantwoord bleven en het niet gelukte een verzoening tot stand te brengen, namen zij hun toevlucht tot de hen omringende atmosfeer van het Onbekende. Dit betooverend pakhuis, zegt B., bevat zoo onuitputtelijk veel schatten, dat niemand die daar arm en naakt staat, zonder dogma, zonder theorie, te vergeefs behoeft aan te kloppen. Altijd ontvangt hij een bovennatuurlijk weefsel om zijn naaktheid te bedekken en de onwetende menigte zal hem bewonderen als een vorst in 't koninklijk purper van inspiratie en goddelijkheid. Zoo ontstonden de *theologische systemen*. Zij brengen inderdaad niets nieuws, maar juist omdat, wat zij ons voorhouden, phantomen zijn, zijn zij zoo moeielijk te verslaan.

Als meer wijsgeerig vertegenwoordiger van deze populaire theologie bespreekt hij Mansel. Deze ziet zelf zeer goed, dat Kant zijn absoluten regel niet als kategorische imperatief mag laten gelden, omdat er geen reden voor is te geven. Die regel ontleent het recht om als zoodanig op te treden aan niets; er is geen reden, waarom men juist dien inhoud aan het gebiedend »gij zult" moet geven. Volgens M. kan het plichtbesef alleen het gevolg zijn van 't gebod van een hooger wezen, dat rekenschap vraagt en daarom in zijn schepselen het plichtsbesef schept, zoodat de deugd afhangt van de betrekking, waarin de mensch staat tot God. Zonder deze zou er geen »gij zalt" zijn.

Barrett voert daartegen aan, dat een gebod nooit motief kan zijn; de beweegkracht, den invloed op ons, ontleent het alleen aan de gevolgen, die de overtreding van het gebod zal hebben. De predikers der deugd bevelen haar dan ook telkens weer aan met 't oog op de gevolgen in dit of in een ander leven. Liefde voor God wordt wel is waar als motief genoemd en niet gehoorzaamheid aan Gods gebod, doch die liefde bestaat slechts bij zeer weinigen, bij diep gevoelende, zeer hoog georganiseerde menschen. Haar krachtigste openbaringen vindt men alleen in tijden van opgewektheid bijv. bij 't stichten van een nieuwen godsdienst. Die liefde is dan de hoogste georganiseerde emotie zelf, de liefde voor 't ideaal. Doch ook die liefde is geassocieerd en geanticipeerd genot. Bij de groote meerderheid werkt evenwel in den godsdienst het genot in veel minder ontwikkelden, ja in den laagsten vorm, als motief. Die zich werkelijk boven hen verheffen tot de liefde van God of 't Ideaal worden gewoonlijk spoedig voor dweepers of krankzinnigen gehouden.

Aan den anderen kant wordt in theologische systemen beweerd, dat het goede alleen gekend wordt door God te kennen. Het is inherent in zijn natuur; Hij is de volmaakte. 't Loffelijke daarin is, dat op die wijze de deugd niet wordt afgeleid uit de willekeur Gods. 't Geeft echter niets, omdat dit »God de oorsprong van het goede" niets meer zegt dan dat God het ideaal van het goede, de Volmaakte, is. Wij geven op die wijze eenvoudig onze onwetendheid voor wijsheid uit, want God is niets anders dan de ideaalmensch, zooals wij dien denken en waarheen wij ons verlangend uitstrekken. Ook een geopenbaarde godsdienst kan ons voor

onze notie van goed of deugd niets helpen, want, voorzoover God niet gelijkt op den mensch, is Hij voor ons een naam, niets meer. God is goed en liefde voor God is liefde voor 't goede, dat is ook dan de hoogste wijsheid en voegt niets toe aan onze kennis. Bovendien keert men zoodoende de ware verhouding om, want onze notie van goed is niet aan ons godsbegrip, maar ons godsbegrip aan onze notie van goed ontleend. Theoretisch en praktisch geeft dit alles ons dus niets. Ook al is het goede de goddelijke wet, de wet van de geidealiseerde menschelijke natuur, dan is daarmede volstrekt niet weerlegd, dat het goede genot is.

De zedelijke waarde van den godsdienst kan alleen daarin bestaan, dat zij de ideale elementen van het zedelijk leven belichaamt en uitdrukking geeft aan 't feit, dat dit ideaal geen onveranderlijke grootheid maar een altijd hooger stijgende aspiratie is. 't Streven naar hooger, welks objectief resultaat de ontwikkeling van het heelal is, openbaart zich in den mensch. De liefde voor volmaking is even diep geworteld in den mensch als de wet, die zijne daden en den loop zijner gedachten beheerscht. De drang, die ons dringt heiligheid lief te hebben, is even physisch als die, waardoor de oceaan zich verheft om hulde te brengen aan de voorbijgaande maan.

In den godsdienst der aspiratie ligt de volmaking van de zedelijkheid, maar die godsdienst is dan slechts de naam voor bepaalde geloofsvoorstellingen of idealen. Wij moeten niet gaan neervallen en als bron van ons leven en onze deugd een beeld gaan aanbidden, dat onze eigene geesten hebben gemaakt. Waarom zou dit niet evenzeer afgoderij zijn als het knielen voor eigen gemaakte godenbeelden?

Doch in alle geval moet onze kennis van het goede van beneden uit beginnen, van feiten, daden, gedachten. Al is dit goede dan niet het ideaal, het is ten minste werkelijk. Is maar eenmaal de grondslag stevig dan kunnen wij vol hoop naar boven zien, wetende, dat, hoe hooger bergtop wij beklimmen, wij des te verder in den hemel zullen zien. En toch — 't zijn slechts de wolken, die den berg raken; de blauwe hemel blijft even ver als te voren.

Dat nu al deze systemen langzamerhand zich transformeeren en eerst in de eenheid van het physisch systeem hun ontwikkeling zullen hebben bereikt en hun betrekkelijk recht kunnen handhaven, wordt nog eens uitvoerig aangetoond. Telkens, ook aan 't eind van 't boek krijgen wij nog weer eens een overzicht van de geheele ontwikkeling. 't Bezwaar, dat wij hier met het bewuste leven te doen hebben, wordt uitvoerig besproken en het onduidelijke op dit punt is zeker vooral 't gevolg daarvan, dat dit woord »bewustzijn" gebruikt wordt èn voor 't oorspronkelijke, onkenbare, waarvan wij niets anders dan toestanden en verhoudingen kennen, èn voor een bepaalde reeks gedachten en voorstellingen, die wij met bepaalde sensaties associeeren. Dat eerste bewustzijn is iets, waarmede geen wetenschap, ook niet de physiologie iets te maken kan hebben. Het andere is niets dan resultaat van associatie. Wij associeeren passieve gevoelens met onze handelingen en noemen die bewust; later verbinden

wij al de secundaire bewustzijnstoestanden en hun verhoudingen en noemen dit onzen geest en verbinden dezen met dat deel van de uitwendige wereld, dat wij ons lichaam noemen; later na 't waarnemen van gelijkheid, verbinden wij die idee van geest ook met andere lichamen enz. Aan al de phenomena waarmede het op die wijze geassocieerd wordt, voegt het dus geen nieuw element toe. De wetenschap houdt zich alleen met de phenomena en hun verhoudingen bezig. Al zijn dan ook de verschijnselen van het handelen met bewustzijn geassocieerd, de wetenschap der Ethiek heeft daarmede niets te maken.

't Kwam mij voor dat B. hier niet altijd aan zich zelf gelijk kon blijven. Houdt hij zich daaraan, dan toch is alle handelen de spierbeweging, die volgt op een zenuwaandoening, door een allerkunstigste machinerie bewerkstelligd en geleid. 't Subjectieve element, 't gevoel, 't bewustzijn, de gewaarwording, genot en pijn enz. kunnen wij dan veilig buiten rekening laten. Wij schuiven dat er tusschen ook bij anderen, zooals hij zelf zegt, maar wij behoeven daarvan geen notitie te nemen. Doch dan begrijp ik niet best, waarom hij zelf zich niet van de psychologische taal losmaakt en van het meest elementair bewustzijn als een aangename of pijnlijke gewaarwording spreekt en daaruit alle hoogere emoties enz. laat ontstaan. Evenwel, ik durf hier niet veel van zeggen daar de bedoeling niet overal duidelijk is en in alle geval de poging om die kunstige machinerie ook voor gewone menschen begrijpelijk te maken, gebillijkt kan worden. Laat mij liever nog meedeelen, welke bezwaren B. zelf in het derde boek bespreekt en, naar hij meent, weerlegt.

Men kan, zegt B., zijn systeem verwijten òf dat het onpraktisch is, òf dat het onwaar is òf men kan er de schouders over ophalen en er om lachen.

Onpraktisch noemen zij het, die beweren, dat *wij beter weten wat goed is dan wat genot is.* Dit is niet waar zegt hij. Wij weten zeer goed wat genot is, niet wat goed is. Bovendien de wetenschap vraagt niet naar praktisch nut. Zij geeft ons wetten en opent zoo den weg voor nieuwe ontdekkingen. Al is zij niet terstond praktisch bruikbaar, toch is een nieuwe waarheid in hoogeren zin van onberekenbaar nut. Zij toch maakt de organisatie van de verhouding van den geest en zijn omgeving meer volkomen, zij brengt een meer volmaakte harmonie tusschen de beide zijden onzer natuur, de innerlijke en uiterlijke, de copie en 't origineel.

Tegen de waarheid wordt 1°. ingebracht, wat tegen de gewone utilistische systemen te recht kan worden aangevoerd nl. *dat zoodoende het goede gemeten wordt naar de gevolgen der daden, niet naar de motieven.* Dit geldt hier niet. Het zedelijke stelt hij juist in de motieven, maar hij bewijst, dat alle motieven gelijksoortig zijn en weegt die naar hun uitgebreidheid en nauwkeurigheid, m. a. w. het zedelijke hangt af van de motieven en deze verschillen in graad, niet in kwaliteit, naarmate meer gevolgen geassocieerd zijn. Overal en altijd bij vrijwillige en onvrijwillige handelingen is dat, wat er toe brengt, in den grond der zaak hetzelfde, het genot, dat volgt. Eerst voorzoover de gevolgen of in emoties

of bewust geassocieerd worden, alleen voorzoover het dus *motief* is geworden, valt het onder de zedelijke beoordeeling. Zoo alleen worden de moeielijkheden opgelost, die elders tot halfheid leiden en maken dat men het nut wel als maatstaf van beoordeeling, maar niet als motief wil laten gelden. Hier zijn beiden dezelfde zaak van twee kanten beschouwd.

2°. Vraagt men *waarom dan het zedelijk oordeel niet even goed op alle handelingen en zaken wordt toegepast* naar de gevolgen, die zij hebben, dan kan volgens B. de natuur van den zedelijken zin, zooals die werd beschreven, dit bezwaar voldoende weerleggen. Deze is de organisatie der emoties en iedere deugd eischt dus een *offer* van oogenblikkelijk genot voor geanticipeerd genot, eischt dus inspanning. Vooral de gedachte daaraan influenceert het zedelijk oordeel. Wat wij eerst hoog prijzen, wordt dan ook straks niet meer dan natuurlijk en nog later wordt het gemis sterk veroordeeld.

Trouwens, het adjectief goed wordt werkelijk in veel wijder kring gebruikt en is dan identisch met wat ontwikkeling bevordert, maar in meer beperkten zin, als zedelijk goed, wordt het alleen gebruikt in de hoogste sfeer der ontwikkeling, bij bewuste vrijwillige handelingen, waarin het genot door pijn, opoffering, verkregen wordt.

3°. *Men noemt het dwaas en onwaar, dat de mensch, eer hij handelt, zulk een berekening zou moeten maken.* Dit erkent B. volkomen. De ervaring der menschheid wordt echter door overerving en opvoeding zoo de onze, dat wij niet slechts emoties en een zedelijken zin, maar ook een stel, schijnbaar aangeboren, maximen hebben, die voor 't gewone handelen vrij voldoende zijn.

4°. Men verwijt het systeem *dat het in de plaats van beginselen een gelegenheidspolitiek*, en daardoor ten koste van absolute regels allerlei uitzonderingen in 't leven roept. Dit verwijt geldt, zegt B., juist van de gewone utilistische stelsels en van de commonsense moraal.

De physische Ethiek alleen heeft èn een eerste beginsel èn afgeleide regels. Het utilisme heeft een beginsel, geen regels. De gewone moraal heeft regels geen beginsel en dus geen hooger gerechtshof, waarvoor collisie van plichten kan worden beslecht. Altijd worden uitzonderingen toegelaten. De wetenschappelijke ethiek alleen heeft geen eigenlijke uitzondering, maar wel hoogere maximen, waarvoor de lagere moeten wijken.

De derde rubriek van bestrijders, de »sneers", die B. geestig en scherp te woord staat, zijn vooral de volgende: dat genot een laag en verachtelijk doel is en zoodoende de mensch tot een dier, de menschheid tot een kudde zwijnen wordt verlaagd — dat de leer zelfzuchtig is en daardoor alleen reeds voldoende geschandvlekt — dat de leer goddeloos is.

Wie die bladzijden leest, wordt meegesleept door den gloed der overtuiging, de geestdrift voor het ideaal, de verhevene gedachten en de dichterlijke taal. Hem zal, meen ik, alle lust vergaan om met zulke

groote woorden een theorie te bestrijden, die, wat er ook tegen in te brengen valt, te hoog staat en een te edelen zin verraadt om door hen, die veel lager staan, te worden uitgescholden en bespottelijk gemaakt.

't Genot — zoo luidt zijn antwoord — dat het hoogste goed is, is niet 't gewone, alledaagsche, beestachtige genot. 't Is een wijsgeerige term voor de volkomen overeenstemming van de beide zijden van 's menschen natuur, zijn vermogens en zijn omgeving. — De zelfzucht, die het predikt, is geen lage zelfzucht. Het veroordeelt deze, omdat zij niet zelfzuchtig genoeg is, d. i. wat wij zouden noemen geen zelfverwezenlijking, geen volgen van de ware natuur van den mensch. — Goddeloos in zekeren zin is het systeem, want de god van velen kan er geen plaats in vinden. Wie onzer, vraag ik echter, wil een man goddeloos noemen, die aldus schrijft: »Ware godsdienst is een godsdienst van het hart, niet van de lippen. Hij is geestelijk, abstract, universeel. Als 't kind grooter wordt, heeft het zijn prentenboek en letterkast niet meer noodig, maar leest Gods schrift in de natuur. Want God is rondom ons van alle zijden. Laat ons slechts de oogen openen en zien. Laat ons beproeven zelf ten hemel op te klimmen en niet den hemel neertrekken tot ons. Laat ons den hemel van den godsdienst niet als dien der astronomen behandelen, als een »mécanique celeste" om in allerlei figuren in kaart gebracht te worden. Zoo heeft deze zijn beteekenis verloren. Ons is die hemel geen klank, geen vertooning, maar een waarachtig, heerlijk Ideaal. Hij is geen object, maar een gedachte. Hij is niet boven ons, maar in ons. Laat niets ons weerhouden de waarheid te zoeken. Daardoor zullen wij alleen en volmaakt gelukkig en volmaakt goed worden."

Evenwel — hoe weinig geneigd om een schimpwoord te uiten — te loochenen is het nu eenmaal niet, dat pleasure en pain en egoisme een slechten klank hebben. 't Zijn woorden waarmede hij wijsgeerige gedachten wil uitdrukken. Is nu juist die formuleering noodig, is zij de eenig mogelijke en zoo niet, waarom juist deze?

Genot kent ieder zegt hij. Maar dan toch denkt hij aan een zeker pleizierig gevoel. Niet ieder kent genot als gevolg van 't juist verrichten zijner functie. 't Is de naam van den meest elementairen vorm van het bewustzijn, het onverklaarbare. Gaan wij nu toch eenmaal in psychologische taal spreken, waarom niet te spreken van het gevoel van bevrediging, dat het zich ontwikkelen overeenkomstig zijn natuur meebrengt? Die geheele ontwikkeling, de spil waarom de theorie draait, die zulk een stout beeld van het verleden deed ontwerpen, zulke grootsche aspiraties voor de toekomst brengt — moest zij niet er toe brengen den drang daartoe als een eigenschap van het meest elementaire te beschouwen. Wel heet het een enkele maal, dat alles zich steeds hooger ontwikkelt, wel worden de wetten beschreven, die die ontwikkeling beheerschen, maar, gaat men nu eenmaal in de taal van het innerlijk leven spreken, waarom niet ook in 't begin een verlangen naar ontwikkeling genoemd als dat wat alleen of het meest bevrediging kan schenken, zoodat het

in de natuur der dingen en van den mensch gegrond is, dat hij jaagt naar hooger en beter? [1])

Bij de onzelfzuchtige emoties heet het, dat het zelfbewustzijn verdwijnt, dat de mensch zich vereenzelvigt met anderen. en toch dat alles is vrucht van genotzucht, een zoeken van eigen genot. Is dit een juiste vertolking, ook al is de geheele theorie waar? Is dan dit bewustzijn, dat het zelfbewustzijn kan laten varen, niet het hoogere, het waarachtige zelf, dat zelf, dat zich ook op die wijze overeenkomstig zijn aanleg ontwikkelt, zelfverwezenlijking van den diepsten grond van ons wezen? Doch dan zouden wij het spoedig niet kunnen laten te spreken van onze bestemming en wellicht het ideaal, dat wij voor ons zien, den God, naar wien wij ons verlangend uitstrekken — een plaats wijzen in dat Onbekende, Onkenbare, Alomtegenwoordige, dat niet bestaat in den zin, waarin alle verschijnselen bestaan, maar dat wij buiten machte zijn weg te denken als de Alwerkzame, die ons naar Hem henenleidt. Maar laat mij geen vragen opwerpen en een taal spreken, waardoor B. ook maar een oogenblik op den achtergrond komt. Gaarne erken ik nooit zooveel sympathie te hebben gevoeld voor de ontwikkelingstheorie als bij de lezing van dit boek. Dat zij al hare stellingen als wetenschap mag verkondigen schijnt mij vrij voorbarig, doch buiten twijfel, dat zij ons den weg wijst tot beter en meerder kennis. 't Moge geen grootsche taak schijnen een boek te schrijven om te bewijzen dat genot en 't goede identisch zijn, men zou het ook kunnen beschouwen als een poging van den man der wetenschap om het plichtbesef of 't geweten wetenschappelijk te rechtvaardigen en de wet te vinden, naar welke het zich ontwikkelen moet. Of hem dit gelukt, of niet altijd het volgen van 't plichtsbesef, en van de hoogere aspiraties den vorm draagt van een gelooven in zich zelf, een gelooven in de toekomst, een gelooven in de ongekende geheimen van het bestaan, schijnt mij allesbehalve onredelijk om te vragen. Trouwens de godsdienstige aspiratie is ook voor hem de hoogste ontwikkeling, 't verlengstuk en de drijfkracht van den zedelijken mensch. Zij is wat zij is, ook al gelukt het geheel of ten deele te vinden, langs welken weg deze zich in de wereld der verschijnselen den weg heeft gebaand.

Ik mag niet te onbescheiden worden en dus niet te veel meedeelen uit de uitvoerige aanhangsels van het boek, waar B. o. a. alle voorname wijsgeerige vragen bespreekt. De titels zijn: over het absolute van Spencer-wetten van associatie en andere wijzen van redistributie, die invloed hebben op de geestelijke verschijnselen — de perceptie van tijd, beweging, ruimte — algemeen bewustzijn (bezield zijn van alles) — geest en stof — de

1) Spencer bestrijdt in zijn Data of Ethics met een enkel woord Barrett en zegt dat wel de elementen van het bewustzijn overal in de levende natuur aanwezig zijn en potentieel in het Onkenbare, dat zich in physische werkingen openbaart, maar dat de meest elementaire vorm niet is de gewaarwording van genot en pijn. Als dit slechts een der openbaringen is van het streven naar levensbehoud en levensvermeerdering, dan mag men de hierboven uitgesproken vragen nog met meer recht doen.

aesthetische emoties — de godsdienst van het positivisme — de theologie, als basis voor de zedelijkheid.

Enkele gedachten er uit wil ik hier nog bijvoegen.

't Absolute is een woord dat B. liever niet gebruiken wil. Het is een postulaat, het is het blijvende bij verandering, de grond, waarop alle kennis rust, maar 't is een hypothese, die wij alleen voor 't gemak maken. Men mag daaruit nooit iets afleiden. Dat men er iets van maakt, dat buiten ons staat, is juist het verkeerde, want dan zou het in verhouding tot iets anders staan en dus niet absoluut zijn.

't Is een feit, dat wij een buitenwereld moeten aannemen, maar deze is niets dan een deel van ons zelf, dat wij van het overige hebben gescheiden omdat het een verschillend soort wetten volgt en niet in onze macht staat d. i. de bewustzijnstoestanden of sensaties volgen alleen op elkaar, niet op sensaties en ideeën zonder onderscheid. Het andere deel van ons zelf, de secundaire bewustzijnstoestanden en hun gevolgen, kan daarom, in zooverre het reproductie en navolging is van het oorspronkelijke model, relatief worden genoemd in tegenstelling met de indrukken en de wetten van het universum.

Zoodoende spreekt men van het absolute in verschillenden zin. Wij noemen zoo onze individueele gewaarwording in tegenstelling van de waarneming, die er op rust — of, minder juist, de buitenwereld als eenheid in vergelijking met onze gedachte, onzen geest — of dat wat onderscheiden wordt van gewaarwordingen en gedachten en voor alle kennis ontoegankelijk is, zoodat het iets is, waarvan wij onmogelijk iets kunnen zeggen als dat het niet bestaat en niet bestaan kan.

Dat Spencer het absolute, in den laatsten zin, vereenzelvigt aan den eenen kant met »kracht" en aan den anderen kant met den God van zijn systeem »den onkenbare" vindt B. dwaas. Dan toch wordt, in plaats dat God schepper en ideaal der menschheid is, de mensch de bron en volmaking der godheid, als datgene, wat eigenlijk niets is, maar waaraan wij soms niet kunnen nalaten te denken, omdat wij niet kunnen ophouden met denken."

't Is mogelijk, dat B. hier consequenter is. Hij wil het onkenbare het onkenbare laten. In onze kennis kan het geen plaats vinden. 't Is de grens. Doch als hij het reeds vroeger als 't gebied van den godsdienst aanwees, den godsdienst der schemering en der aspiratie, zal deze dan niet altijd meer het ideaal, waarnaar het zich uitstrekt, op een of andere wijze met het onkenbare in verband brengen?

B. toch bestrijdt zeer krachtig den godsdienst van het positivisme en doet in App. VI duidelijk uitkomen, waarin hij van Comte verschilt. De vereering van »le grande être de l'humanité" geeft een object, dat alleen schijnbaar en metaphorisch een eenheid en een persoonlijkheid is. Het mist het ideale element der verbeelding, het stelt het verledene in de plaats van de toekomst, geschiedenis van profetie, herinnering van aspiratie, ervaring van geloof. Het wijst alle Theologie af en daarmede doet het afstand van alle recht op religie, want religie zon-

der theologie is een leege dop, niets dan een verkeerd gebruikte naam. Theologie toch is, volgens B., niet een subtiel dogma, maar een of andere conceptie van een godheid, in wien wij onze aspiraties naar een hoogere volmaking dan die der menschen kunnen vereenigen, een belichaming van onze droomen van ontwikkeling »some lodge for our thinkings" aan een ideale toekomst. Godsdienst is niet als bij Positivisten, een deel van een soort philosophie maar de uitbreiding er van.

't Mysterie is de ziel van den godsdienst. Een wijsgeerig systeem, dat dit mysterie op zij schuift en niet anders wil erkennen dan bewezen feiten, kan geen godsdienst meer hebben, dan alleen in naam. Dit geldt daarom van de zoogenaamde aanbidding der Humaniteit.

Ware godsdienst daarentegen is volstrekt niet onbestaanbaar met een op wetenschap gegronde wijsbegeerte en de idee, die thans tot onze wetenschap staat, als die der eenheid van de menschheid stond tegenover de wetenschap van voor 2000 jaar, is de gedachte van de eenheid der natuur en de voortdurende ontwikkeling in het heelal. Positivisten als Comte letten alleen op de algemeene, objectieve ontwikkeling. Daarnaast staat de individueele, subjectieve. Naast kennis der natuur staat de psychologie. Alleen in de ontwikkeling van het individu, in het subject, vindt de religie een plaats. Hoezeer de positivisten vaak pochen alsof zij zich aan feiten houden, zij zijn eenzijdig en de duitsche wijsgeeren toonen hun meer wijsgeerige kracht door een zuiverder opvatting der feiten. In de teekening van het Universum als een groot wezen, dat zich zelf eerst objectief ontwikkelt en dan door zelfbewustheid op zijn vroegere stappen terugkeert, totdat zijn subjectiviteit een volkomen teekening wordt van zijn objectieve natuur — hebben wij de juiste beschrijving van de twee processen der evolutie."

In VII bespreekt hij een godsdienstige toespraak over de aantrekkelijkheid van Jezus kruis, van een door hem zeer gewaardeerd prediker. Daar zocht hij de argumenten er voor, dat zelfverloochening ooit iets goeds kon zijn, tenzij als middel tot iets beters — maar werd niet overtuigd. Tot de bestaande kerk en godsdrenst richt hij soms scherpe woorden, maar toch waardeering is de grondtoon en met een woord van waardeering wil hij zijn boek eindigen. »Ik geloof, zegt hij, dat in het Christendom meer dan in eenig ander vertegenwoordiger der religieuse gedachte, en wel in de Engelsche Kerk als de meest typische en omvangrijkste phase, de natuurlijke bron moet worden gezocht voor de wedergeboorte van het religieuse leven en voor die uitbreiding van 's menschen overtuigingen en sympathieën boven de oude letter der wet tot de hoogste kennis en idealen, waarvan ik gewaagd heb profeet en advokaat te zijn. Ik ben overtuigd, dat geen lid dier kerk, hoe onvoldaan over sommige vormen van leer en ritus, dat niemand, die gelooft dat de groote ideeën van het Christendom ruim genoeg zijn om al de breedte en diepte der menschelijke aspiratie te omvatten, ooit verplicht kan zijn, ja ooit zich veroorloven mag om zich aan haar gemeenschap te onttrekken. Laat ons de drie waarheden vasthouden: 1^{0}, dat »God is"

niet een dogma maar »een geest" en dat zij, die hem aanbidden, hem moeten aanbidden in geest en waarheid. 2°. dat de gedachten Gods geschreven staan in 't boek zijner werken, dat niet kan weersproken worden. 3°. dat de Christenplicht kan worden saamgevat in liefde tot God en den naaste. Zoolang de Engelsche Kerk dit antwoord geeft op de drie hoofdvragen van den godsdienst, behoeft niemand, die de waarheid liefheeft en de natuur bestudeert, te weigeren haar geloof te onderschrijven of aan haar toekomst te wanhopen."

Hiermede wensch ik mijn mededeelingen te eindigen om niet te veel in herhalingen te vervallen als ik weer op enkele korte artikelen wees. Terwijl ik hoop sommigen door mijn verslag een dienst te hebben bewezen, wil ik besluiten met eene enkele opmerking over de drie werken die ik naast elkaar plaatste.

Sidgwick is de man van het gezond verstand. Zijn resultaat bevredigt het minst maar reeds de gestelde vraag: hoe weten wij wat wij behooren te doen, maakt het voor de praktijk zeker bruikbaar. Blijft er ook een zekere tweeheid, die alleen door een wanhopigen sprong wordt ontkomen, en kan het daarom niet voldoen, bewijst het ook daarin dat men nu eenmaal de Ethiek niet kan samenstellen zonder op psychologie enz. te letten — de mensch vindt in zich eenmaal een zekere tweeheid en zoo kan dit werk hem ook wel eens helpen, hoe hij in bepaalde omstandigheden zijn gedragslijn zal inrichten. Toch schijnt het mij eenigszins te berusten op de fictie, dat de mensch kalm gaat zitten redeneeren, wat wel de meest verstandige wijze van leven is, en dus te doen, alsof hij alleen een denkend wezen en geen gevoelend, geen zedelijk wezen is. [1])

Bradley is de man van het geloof. Hij wijst den weg aan den zedeleeraar, den godsdienstprediker. Deze spreekt tot hen, in wie 't geloofsleven, in wie het zedelijk leven werkzaam is en zonder nu eerst alle vragen der wetenschap en wijsbegeerte op te lossen, tracht hij 't godsdienstig zedelijk leven onder woorden te brengen, het te verduidelijken en tot meer klaarheid te brengen voor hen, die het bezitten, om zoodoende het te leiden en meer vruchtbaar te maken. Bemoedigend

---

1) M. Guyau, la Morale Anglaise contemporaine, (la morale de l'utilité et de l'évolution), een werk waarmede ik eerst nadat het bovenstaande was geschreven, kennis maakte, geeft, voorzoover ik kan oordeelen, een uitnemend overzicht en een kalme, wetenschappelijke kritiek over de Engelsche moralisten van den laatsten tijd. De plaats, die hij aan Sidgwick's boek toewijst komt mij wat vreemd voor. Hij noemt het de laatste phase der ontwikkeling van het Utilisme tot de ontwikkelingstheorieën. De bedoeling van het werk is dit zonder twijfel niet. Barrett's werk wordt door hem niet besproken. Toch komt het mij voor dat G. bij hem dikwijls zijn eigen denkbeelden over het Ideaal zou terugvinden. Spencer wordt door hem gekarakteriseerd als: une sorte de Spinoza positiviste.

acht ik het, dat een denkend geloovige als Bradley en een vrome denker als Barrett elkaar zoo dikwijls ontmoeten.

Barrett toch vertegenwoordigt zeker 't meest het wetenschappelijk en wijsgeerig standpunt. Hem is het te doen om de waarheid. Hij wil de verschijnselen van het zedelijk leven, van het handelen, begrijpen, verklaren. Die poging juicht ieder denker toe, al twijfelt hij misschien aan een bevredigend resultaat. Dan spreekt het van zelf, dat de verschijnselen van het zedelijk leven in samenhanging moeten worden gebracht met de verschijnselen van het geestelijk leven, ja ook met die der geheele natuur en eindelijk met dat onbekende, waar de denker aan 't eind is en toch niet ophouden kan te denken, en dus met de denkbeelden over datgene, wat achter en in alle verschijnselen steekt. Of men daarmee voor de praktijk veel verder komt, mag men nog zoo sterk betwijfelen, daaraan zal de onderzoeker zich niet storen.

Wij willen afwachten wat een toegepaste ethiek kan geven. Misschien valt het mee, al schijnt het, dat men zonder sprongen het niet ver brengen zal. Herbert Spencer, de man, dien Barrett niet slaafs volgt maar als zijn meester eert, geeft dezer dagen uit: »the data of Ethics." Hij geeft 't uit, al was hij in de reeks zijner werken er nog niet aan toe, omdat het hem altijd als einddoel voor den geest zweefde en hij vreest, dat het anders misschien onafgewerkt zal blijven. Hij wil daarin een wetenschappelijke basis geven voor de beginselen van goed en kwaad. Zijn boek over opvoeding heeft, naar ik meen, in grooten kring belangstelling gewekt. Zou er van dien kant meer licht komen op praktische vragen, die mij ten minste menigmaal kwellen en waarop ik te vergeefs geheel bevredigend antwoord zoek? Ik bedoel de vraag: hoe maken wij ons zelven en anderen beter, hoe vormen wij edele karakters en veredelen ons karakter? Ik erken, dat ik niet zonder hoop ben dat juist de wetenschappelijke onderzoekers, dat ook de evolutiemannen ons hier praktische vruchten zullen brengen, ook al blijkt de wetenschappelijke grondslag, waarop zij het geheele gebouw willen oprichten, daarvoor nog weinig geschikt te zijn.

H. Koekebakker Jr.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Der Ursprung des Monotheismus. Eine historische Kritik des Hebräischen Alterthums, insbesondere der Offenbarungsgeschichte. Von Julius Popper. Kritik der Patriarchengeschichte. (Berlin, 1879, 10 Mark).

Evenmin als eenige menschelijke verzekering is die van den recensent, dat hij het door hem te beoordeelen boek met groote belangstelling en goede verwachting heeft ter hand genomen, boven het gevaar van twijfel verheven. Wanneer ik evenwel ten aanzien van Dr. Popper's *Ursprung des Monotheismus* die verklaring afleg, dan behoef ik niet te vreezen, dat hare oprechtheid zal worden ontkend. Tien jaren geleden vestigde ik, in een historisch overzicht van de Pentateuch-critiek, de aandacht op Dr. Popper's monographie „Der biblische Bericht über die Stiftshütte" en bepaaldelijk op de daarin voorkomende wenken over de samenstelling van den Pentateuch. Ik drukte daarbij den wensch uit, dat de toen door hem aangekondigde „Geschichte des lebendigen Gottes" weldra het licht mocht zien [1]. Aan dat verlangen is thans, door de uitgave van het hierboven vermelde boek, althans ten deele voldaan, en daar er in dien langen tusschentijd niets gebeurd is, dat mij anders kon stemmen, moest ik mij wel haasten om er kennis van te nemen. Al blijkt nu aanstonds, dat de auteur hier andere paden bewandelt dan in zijn geschrift van 1862, dit was natuurlijk geen reden om niet met aandacht naar hem te luiste-

1) *Theol. Tijdschr.* IV: 401—404.

ren en wat hij ons nu aanbiedt met de meeste welwillendheid te overwegen.

Mijne verwachting, ik moet het aanstonds uitspreken, is teleurgesteld. Ligt dit aan mij of aan den Schrijver? Op die vraag moge deze beoordeeling het antwoord geven.

Beginnen wij met kennis te nemen van den inhoud des boeks! Dit is te meer noodig, daar de titel dien inhoud niet duidelijk aanwijst. Daarin staat b. v. niet uitgedrukt, dat wij hier een eerste deel ontvangen, noch ook hoe vele er nog volgen moeten. Evenmin kunnen wij er uit opmaken, van welken aard de historische critiek is, waaraan hier de geschiedenis der aartsvaders wordt onderworpen en die later op de rest van de Hebreeuwsche oudheid, inzonderheid de geschiedenis der openbaring, zal worden toegepast. Ook de samenhang tusschen deze critiek en „den oorsprong van het monotheïsme," die als het eigenlijke onderwerp vooropstaat, behoeft nadere toelichting.

In de Inleiding (S. 1—49) spreekt Dr. Popper zijne overtuiging uit, dat het Israëlietische monotheïsme, in zijn oorsprong en in zijne vroegste ontwikkeling, nog niet volledig is verklaard. De afleiding daarvan uit een algemeen-semietisch instinct (Renan) is mislukt. De hypothese eener oorspronkelijke openbaring, hetzij aan de eerste menschen, hetzij aan Abraham, is onbevredigend. Ten onrechte stelt men een principiëel verschil tusschen de ontwikkeling van den godsdienst onder de Ariërs en onder de Semieten. Steinthal heeft gelijk, wanneer hij aanneemt, dat Israël, zoo goed als alle andere volken, met mythologie en natuurdienst is begonnen. Doch hij heeft dit denkbeeld slechts aangegeven, niet volledig toegepast. Wat Goldziher, tredende in zijn spoor, ons leverde, verdient overweging, maar voldoet niet. Het probleem is wel gesteld, maar nog niet opgelost. De poging van Dr. Popper om die oplossing te geven is dus niet overbodig en alleszins tijdig te achten. Op de analyse van de oud-testamentische verhalen betreffende Israël's vroegste godsdienstige ontwikkeling zal hij de synthese, de aanwijzing van den werkelijken historischen gang, laten volgen.

„Historisch-kritische Analyse der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte" — zoo luidt dan de titel van Deel I. Daarvan bevat deze „Band" nog pas de eerste vier „Abschnitte,"

van zeer ongelijken omvang. Abschnitt I (S. 50—64) „Die historische Kritik des hebräischen Alterthums," teekent kortelijk hare geschiedenis en haar tegenwoordig standpunt. Abschnitt II (S. 64—90) „Kritik der Quellen," houdt zich voornamelijk bezig met het onderzoek naar de samenstelling van den Pentateuch en de resultaten, daardoor verkregen; wij komen er zoo aanstonds op terug. Abschnitt III (S. 90—134) heeft tot opschrift: „Allgemeine Bestimmung des historischen Charakters der einzelnen Epochen" (S. 90—134) en kan worden beschouwd als het programma van hetgeen de Schrijver ons wil voordragen. Van dat programma, hetwelk wij dus nader in oogenschouw gaan nemen, behelst de rest van dezen „Band" (S. 134—456) de gedeeltelijke uitvoering. Zij bevat nl. Abschnitt IV, „Der Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob." De drie aartsvaders worden in diezelfde orde behandeld, Abraham van S. 134 tot S. 261; Izak van S. 261 tot S. 346; Jakob van S. 346 tot 456. De laatstgenoemde onderafdeeling loopt evenwel niet verder dan tot *Gen.* XXXIII en XXXV, den terugkeer van Jakob tot zijnen vader Izak: de verhalen over Sichem en Dina (*Gen.* XXXIV), Juda en Thamar (*Gen.* XXXVIII) en Jozef (*Gen.* XXXVII, XXXIX—L) blijven bewaard voor eene geschiedenis der stammen, waarop dan de behandeling van den Mozaïschen tijd en van de latere eeuwen zal volgen.

Wij keeren dan nu terug tot den daareven genoemden Abschnitt III. Dr. Popper heeft het noodig geacht daarin nog eenmaal, nadat hij reeds in de Inleiding en in Abschnitt I over de uiteenloopende opvattingen van de Israëlietische oudheid had gehandeld, in discussie te treden met hen, die de verhalen over de aartsvaders voor zuiver-historisch aanzien. Ook in Abschnitt IV komt hij herhaaldelijk op die meening terug en geeft hij ons zelfs lange citaten uit Hengstenberg, Delitzsch e. a., met kantteekeningen van hem zelven, ten beste. Over het algemeen is zijne uiteenzetting verbazend omslachtig en daardoor noodeloos vermoeiend. In dit opzicht is hij, jammer genoeg, sedert 1862 volstrekt niet vooruitgegaan. Ik wil beproeven niet in dezelfde fout te vervallen en bespaar daarom den lezer de mededeeling van hetgeen (S. 90 ff.) tot wederlegging van de historische opvatting wordt in het midden gebracht.

De aartsvaders zijn geene personen uit de werkelijkheid. Maar wat dan? genealogische en dichterlijke personificatiën, afspiegelingen in den voortijd van de volkeren en stammen, als wier voorvaderen zij optreden? Ja, óók dat, maar dat toch niet alleen. Door die onderstelling wordt van de verhalen over hen slechts tot op zekere hoogte rekenschap gegeven. Volledig worden ze dán-eerst verklaard, wanneer men aanneemt, dat de patriarchen oorspronkelijk goden waren, die door de Israëlietische stammen in den vóór-historischen tijd, d. i. tot omstreeks 1000 v. Chr., werden vereerd en van toen af in een ander karakter, dat van heroën en voorvaderen, werden aangehouden. Die beschouwing moet niet slechts op Abraham, Izak en Jakob, maar ook op de zonen van den laatstgenoemde worden toegepast, o. a. op Jozef, wiens lotgevallen wel is waar met Egyptische toestanden in verband staan, maar daardoor toch niet als historisch gewaarborgd worden. Is het anders gesteld met de zooveel latere groote figuur uit de Israëlietische oudheid, met Mozes? Vatke en Kuenen zien in hem een historisch persoon, al ontzeggen zij hem nagenoeg al de wetten, die op zijn naam staan. Doch op die wijze laten zij aan de verhalen van den Pentateuch geen recht weervaren — noch aan vele, blijkbaar mythische trekken, daarin voorkomende, noch in het algemeen aan den hoogen rang, welke in die verhalen aan Mozes wordt toegekend. Steinthal heeft het goed ingezien: Mozes is eene mythische gestalte; het licht, waarvan zijn beeld nu nog straalt, is de weerglans van zijn oorspronkelijk bovenmenschelijk karakter. — Hebben wij dan nu met Mozes de grens bereikt? Het boek *Jozua* brengt ons, gelijk bekend is, nog niet op historisch terrein. Maar ook het boek *Richteren* doet dat nog niet: dat Simson een mythisch wezen is, wordt door velen erkend; in de helft der zoogenaamde richters ziet Nöldeke geene historische personen, maar *heroes eponymi* van de stammen, waartoe zij worden gerekend. Alles zeer juist, maar — de lijn moet in die richting worden doorgetrokken, de mythische opvatting tot al de richters zonder onderscheid worden uitgebreid. Wij doen dat met te meer vrijmoedigheid, omdat het eindpunt, wel verre van te zijn overschreden, dan nog niet eens bereikt blijkt te zijn. „Die Frage ist" — zoo lezen wij S. 132 f. over den tijd van Samuel en

de eerste drie koningen — „ob das was uns über diese Periode, die letzte die wir hier zu betrachten haben, überliefert ist, im einfach geschichtlichen Lichte zu verstehen sei, oder ob auch hier noch die Alles umbildende Geschichtsreflexion der späteren Nachzeit walte? Wir entscheiden uns für die letzte Annahme, weil ohne dieselbe auch der ganze Tenor dieser Geschichtsepoche unerklärlich, diese noch so romanhaft und seltsam klingenden Erzählungen für reale Geschichte kaum zu halten sind, wenn auch die bisherige Kritik die Geschichtlichkeit derselben bei allen inneren Widersprüchen, bei allen Schwierigkeiten und Räthseln, die sich in Unmasse darbieten, nicht anzutasten gewagt, sondern sich blos mit der Hervorhebung, oft mit künstlichen, sehr gezwungenen Ausgleichen derselben begnügt hat." Deze woorden laten nog ruimte voor meer dan ééne opvatting. Doch uit het vervolg blijkt duidelijk, dat Dr. Popper wel degelijk ook op de verhalen over Samuel, Saul, David en Salomo de mythische verklaring denkt toe te passen. Hij opent ons reeds in dit deel het uitzicht op zulk eene opvatting van Joab (S. 183 vg. 454 v.); van David's huwelijk met de dochter van Saul en van de voorwaarden, waaronder het gesloten wordt (S. 205 f.) [1]); van de verovering van Jebus door David en het ontzet van Jabes door Saul (S. 253); van den Edomiet Doëg (S. 297); van Nabal (= Laban) en zijne vrouw Abigaïl (S. 340); van Huzai, Mephiboseth, Barzillai (S. 382 vg. 450); van Abizai (S 446 vg. 332) en, eindelijk, van de plaats Zela, waar (volgens 2 *Sam.* XXI: 14) het gebeente van Saul en Jonathan op last van David werd bijgezet.

Dr. Popper zelf zal de eerste zijn om te erkennen, dat hij in dit gedeelte van zijn werk de noodzakelijkheid of zelfs de waarschijnlijkheid eener zóó uitgebreide toepassing van de mythologische verklaring niet heeft bewezen; daaraan komt hij eerst later toe. Dat hij niettemin reeds nu, in zijn programma, gelijk ik Abschnitt III heb genoemd, zijne opvatting van Mo-

---

1) „So viel geht klar aus allen diesen Thatsachen (verg. 1 Sam. XVIII: 17—28) hervor, dass auch diese sämmtlichen Ueberlieferungen mythologischer Natur sind und innerhalb religiöser Vorstellungen und Gedankenkreise sich bewegen, die uns vollständig fremd erscheinen u. s. w.

zee, de richteren en de eerste koningen uitspreekt en in het vervolg daarvan enkele proeven geeft[1]) — zietdaar wel een duidelijk bewijs, dat hij van zijne zaak geheel zeker meent te zijn en niet schroomt zijne lezers te doen schrikken. „Zijne lezers" zeg ik, en denk daarbij niet allereerst aan de oningewijden, die het al even vreemd zullen vinden, dat men de verhalen over Abraham uit mythen afleidt, als dat men Joab mythisch noemt, ja, die zich minder ergeren zullen aan de verheffing van Mephiboseth tot den rang eener godheid dan aan de loochening van Jakob's menschelijke persoonlijkheid. Neen, veeleer staan mij de lezers voor den geest, die de critiek van den Hexateuch en van de boeken *Richteren* en *Samuel* onder de knie hebben. Voor hen is veel, zeer veel, dat voor anderen vaststaat, wankelend en onzeker geworden. Zij weten zeer goed, dat de verhalen ook in de beide laatstgenoemde boeken volstrekt niet, gelijk ze daar liggen, als historie kunnen worden opgevat. Maar even vast staat hunne overtuiging, dat ons in diezelfde boeken ook werkelijke en betrekkelijk getrouwe overlevering is bewaard gebleven. Eene critiek, zooals b.v. die van Wellhausen in de 4de uitgave van Bleek's *Einleitung*, levert wel degelijk óók positieve resultaten op. Zij handhaaft, om iets te noemen, *Richt.* V, VIII: 4 verv., IX, XVII en XVIII als in hoofdzaak historische berichten, terwijl en omdat zij andere verhalen, die daarnaast staan, maar een wezenlijk afwijkend karakter vertoonen, als geheel of ten deele onhistorisch verwerpt. De bedachtzame criticus weet ook het grensgebied aan te wijzen, waarvan het twijfelachtig blijft, tot welk van de twee rijken, dat der geschiedenis en dat der verdichting, het behoort. De zaak staat dus volstrekt niet zóó, dat de verhalen van *Richteren*, alle zonder onderscheid, door de critiek weerloos gemaakt en, krachtens hare uitspraak, prijsgegeven zijn aan de willekeur van wie maar goedvindt ze te mishandelen. Hetzelfde geldt van de boeken *Samuel*. Het is dezelfde critiek, die b.v. 1 *Sam.*

---

1) Ook gelijk te verwachten was, uit de Richteren-periode, b.v. van Jaël, de vrouw van Cheber (S. 250); van de verovering van Luz, *Richt.* I: 22—25 (S. 251 ff.); van Debora, *Richt.* IV en V (S. 320).

XI (Saul's verheffing door het ontzet van Jabes) handhaaft en 1 *Sam.* VIII; X : 17—26 (Samuel weigert eerst een koning en beschikt er daarna een door het lot) verwerpt; dezelfde critiek, die in 2 *Sam.* VII de hand van een deuteronomisch schrijver aanwijst en David's familiegeschiedenis, 2 *Sam.* IX—XX, behoudens vele, met zekerheid af te zonderen trekken, tot eene over het algemeen betrouwbare overlevering terugbrengt. Ja, ook nog in het boek *Jozua* doet de critiek iets meer dan verwerpen, kwijt zij zich óók van hare eigenlijke taak, die immers in het schiften en ziften bestaat. Het is zoo, de resultaten zijn hier veel meer negatief. De voorstelling eener verovering en verdeeling van Kanaän door Jozua en het vereenigde Israël moet in haar geheel verworpen worden. Maar het laat zich aanwijzen, hoe die voorstelling zich heeft gevormd en zich wel vormen moest, en tevens, hoe en waar de werkelijke toedracht der zaak daardoor heen schemert en elders, vooral in *Richt.* I, veel duidelijker uitkomt. Wij mogen dus zonder de minste overdrijving zeggen, dat Dr. Popper met zijne mythische opvatting[1]) van de geschiedenis der richters en der eerste koningen de geheele nieuwere wetenschap in het aangezicht slaat. Nu bewijst dit volstrekt niet, dat hij ongelijk heeft. Het geslacht, waartoe ik behoor, heeft reeds zoovele dwalingen moeten afleeren, dat het onverantwoordelijk handelen zou, indien het zich niet gereed hield om er nog meer af te leggen. Maar dan moeten ze ons eerst duidelijk worden aangewezen. Zoo maar, bij de eerste opeisching, kunnen en mogen wij niet prijsgeven wat wij, als vrucht van ernstige studie, bezitten. Dr. Popper bedriegt zich, wanneer hij meent, dat wij, om zoo te zeggen, al bezig zijn de poort te openen, waardoor hij zal kunnen binnentrekken: zij is goed gesloten en gegrendeld ook. Mij dunkt, indien hij zich behoorlijk rekenschap gegeven had, hoe het eigenlijk stond met de critiek van *Richteren* en *Samuel*, hij had zich over den inhoud van die boeken niet zoo lichtvaardig kunnen uit-

---

1) Met nadruk zeg ik: „door zijne mythische opvatting," die de historische personen in mythen oplost. Iets anders is het, in de verhalen over werkelijke menschelijke individuen enkele mythische trekken op te merken, zooals b.v. in de berichten over Cyrus eene en andere „Reminiscenz" uit de vereering van de Zon. Doch Dr. P. gaat veel verder, en daartegen kom ik op.

spreken. Hij zou zijne ontkenningen voor zich hebben gehouden tot tijd en wijle dat hij de gelegenheid verkreeg om ze behoorlijk te staven. De methode, die hij thans volgde, is miskenning van den stand der vraag.

In de schatting van Dr. Popper zelven staat de zaak natuurlijk anders. Mocht ik in zijne plaats antwoorden op de hierboven ingebrachte bedenkingen, ik zou dat doen in dezer voege: „Ik begrijp uwen tegenzin om mijne resultaten ten aanzien van de richters en de eerste koningen te aanvaarden. Het zou wellicht van mijne zijde politiek zijn geweest, die resultaten voorloopig niet eens uit te spreken, maar de eerlijkheid gebood ze niet te verzwijgen. Bovendien lever ik nu reeds in dit eerste deel van mijn werk het bewijs, dat de verhalen over de aartsvaders niet anders dan mythisch kunnen worden opgevat. Daarmede is niet slechts een gedeelte van mijne thesis gestaafd, maar ook een vaste grondslag gelegd, waarop in het vervolg zal kunnen worden vooortgebouwd." Inderdaad, dit laat zich hooren. Indien werkelijk het bedoelde bewijs is geleverd, dan heeft Dr. Popper volle aanspraak op onpartijdige, ja welwillende overweging van hetgeen hij ons later over Mozes enz. zal te lezen geven. Laat ons dus zien, hoe aan die voorwaarde is voldaan!

„Historisch-kritische Analyse der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte" — zoo luidt het opschrift van het geheele eerste deel, dat dus natuurlijk ook de „Patriarchengeschichte" betreft en, nog nader, die hoofdstukken van *Genesis*, welke, volgens mijne vroegere opgave, thans reeds door Dr. Popper zijn behandeld. Van die hoofdstukken verwachten wij dus hier de „historisch-kritische Analyse" te ontvangen. Daargelaten wat men daaronder verder te verstaan zal hebben, allereerst is ongetwijfeld in die „Analyse" begrepen: de ontbinding van de verhalen in hunne bestanddeelen, de aanwijzing van de verhouding, waarin deze tot elkander staan, en hunne chronologische rangschikking. Dat is immers de eenig-mogelijke basis van elk nader historisch onderzoek? Wij willen dus aanstonds nagaan, hoe Dr. Popper dien grondslag legt.

De afdeeling „Kritik der Quellen" (S. 64—90) geeft eigenlijk niet wat dit opschrift doet verwachten. Zij komt voor in de inleiding van het gansche eerste deel, zoodat tot de

„Quellen", waarover zij moet handelen, ook de boeken *Jozua*, *Richteren* en *Samuel* behooren. Doch zij betreft uitsluitend den Pentateuch. Nu is het mij hoogst aangenaam te constateeren, dat Dr. Popper zich doet kennen als een warm voorstander van K. H. Graf's hypothese en dienvolgens — over het algemeen en behoudens belangrijke afwijkingen ten aanzien van vele bijzonderheden — instemt met Duhm's „Theologie der Propheten" en met mijn „Godsdienst van Israël", die hij (S. 82 ff.) hier opzettelijk bespreekt. Het is dus niet op grond van een principiëel verschil van meening, dat ik tegen deze afdeeling, afgezien van hare onvolledigheid, bezwaar moet inbrengen. Dat bezwaar geldt 1° de wijze waarop Dr. Popper onze chronologische rangschikking van de bestanddeelen des Pentateuchs nader adstrueert; 2° en vooral: de zeer enge grenzen, binnen welke zich hier — en elders in dit deel — zijne literarische critiek van de verhalen des Pentateuchs beweegt.

1° In zijn geschrift „Der biblische Bericht über die Stiftshütte" (S. 40) had Dr. Popper ons een *excursus* over het gebruik der godsnamen in den Pentateuch toegezegd, dien hij (ald. S. 212) toen wegens plaatsgebrek moest achterwege laten. Thans deelt hij ons mede (S. 71—75), wat hij in dien *excursus* breeder had willen ontwikkelen. Hij wijst op het wel bekende en veel besproken verschijnsel, dat ook de Psalmen zich in het gebruik van „Jahwe" en Elohîm" van elkander onderscheiden [1]). Uitgaande van de hypothese, dat de liederen van den Psalmbundel over het algemeen chronologisch gerangschikt zijn, ontdekt hij daar vier perioden in het gebruik van de verschillende benamingen ter aanduiding van Israël's God. In de eerste (waartoe *Ps.* I—XLI behooren) bediende men zich zonder bedenking van den naam „Jahwe". In het tweede tijdvak begon men aan „Elohîm" de voorkeur te geven, hetzij om historische redenen, b.v. bij de behandeling van den voor-Mozaïschen tijd, hetzij en vooral omdat men den naam „Jahwe" te heilig begon te achten en liever niet meer uitsprak. Aldus in het 2de boek der Psalmen. In de derde pe-

1) Vg. mijn *Hist. krit. onderzoek* enz. Deel III: 332—339 en de daar aangehaalde schrijvers.

riode leidde deze schroom tot het gebruik van „Adonai" — waarvan insgelijks in het tweede en in sommige gedichten van het derde Psalmenboek voorbeelden te vinden zijn. In het vierde tijdvak, eindelijk, dat door Boek IV en V van den Psalmbundel wordt vertegenwoordigd, schreef men als van ouds „Jahwe", maar sprak men, in plaats daarvan, regelmatig „Adonai" uit. — Deze beschouwing wordt nu door Popper ook op den Pentateuch toegepast. Hij leidt er uit af (S. 75), „dass dem Wechsel der Gottesnamen überhaupt nicht mehr eine Wichtigkeit innewohnt, die bei der Entscheidung allein den Ausschlag giebt", maar ook (S 76), dat de zoogenaamde „Grundschrift", wel verre van het oudste bestanddeel uit te maken, veeleer tot de jehovistische stukken staat „etwa wie die Schrift eines bereits wissenschaftlich scheidenden, die Zeiten streng sondernden Historikers, eines officiellen priesterlichen Geschichtschreibers, sich zu der eines noch auf der ersten Stufe der Geschichtserzählung stehenden Logographen verhält, der noch ganz auf dem Boden poetisch naiver Auschauung und der unbefangensten Mythen- und Sagendarstellung sich bewegt." Dit dit werkelijk de onderlinge verhouding is, wordt daarna (S. 76 f.) nog in een paar proeven aangetoond.

Nu komt dit resultaat met het mijne volkomen overeen en heb ik daartegen niets in te brengen. Doch ik zie niet in, dat de daartoe opleidende beschouwing van de Jahwe- en Elohîm-psalmen hier wezenlijk *ad rem* is. De derde periode, waarin men ook schrijvende aan „Adonai" de voorkeur zal hebben gegeven, laat zich niet duidelijk aanwijzen. Het gebruik van „Elohîm" is voorts in de Psalmen wezenlijk van een anderen aard dan in *Gen.* I — *Ex.* VI: hier het uitvloeisel van eene theorie omtrent den Mozaïschen oorsprong van den naam „Jahwe", die daar uit den aard der zaak geen invloed oefenen kon. Bovendien bespreekt de Schrijver niet, wat toch vooral voor zijn doel belangrijk zou zijn geweest, het gebruik van „Elohîm" — niet door den priesterlijken auteur der gewaande „Grundschrift", maar — door den zgn. tweeden Elohist, die dan nu de oudere is geworden, den auteur van *Gen.* XX en verwante pericopen (E). Volgt uit zijn vermijden van den naam „Jahwe", dat nog verder reikt dan de verhalen over den voor-Mozaïschen tijd, dat hij jonger is dan de Jahvist (J)?

of, meer in het algemeen, hoe moet de theorie van Dr. Popper op dezen verhaler worden toegepast? Daaromtrent worden wij in het onzekere gelaten. En zoo kom ik van zelf tot mijn

2de bezwaar tegen de bladzijden, aan de „Kritik der Quellen" gewijd. Zij geven ons niet wat wij van Dr. Popper hadden mogen verwachten: de duidelijke uiteenzetting van zijn gevoelen over de verschillende bestanddeelen der verhalen en hunne onderlinge verhoudiug. Welke sagen zijn in Ephraïm, welke in Juda ontstaan en opgeteekend? zijn de verschillende redactiën van eene zelfde sage onafhankelijk van elkander op schrift gebracht en, indien niet, welke heeft dan de prioriteit? hoe zijn de uiteenloopende „Versionen" tot één geheel verbonden, en wat is er bij die gelegenheid aan toegevoegd? Zietdaar, naar het mij toeschijnt, voor den voorstander der mythische verklaring, wien het om wetenschappelijke zekerheid te doen is, levensvragen, aan welker beantwoording onmogelijk te veel zorg kan worden besteed. Door Dr. Popper worden ze, noch in de afdeeling over de bronnen, noch elders in zijn boek gesteld, veelmin tot eene bevredigende oplossing gebracht. En dit is, om het in één woord te zeggen, eene onherstelbare leemte.

Dat klinkt hard, en daarom acht ik mij te meer verplicht, den lezer niet te onthouden wat Dr. Popper tot zijne verantwoording zou kunnen in het midden brengen. Eene enkele maal laat hij zich zoo uit, alsof hij ons later, in een volgend deel van zijn werk, zal leveren wat hij, naar mijne opvatting, nu aanstonds en als grondslag van het geheel had behooren te geven. „Wir können hier" — zoo heet het S. 391 — „bei der bloss analytischen Betrachtung der Urgeschichte auf die Reihe jener fast unabsehbaren Wandelungen, die die Patriarchensage im Laufe der Jahrhunderte erlitten, nicht weiter eingehen; wir werden in unserer synthetischen Betrachtung darauf zurückzukommen haben." Is dat niet wat men noemt „de paarden achter den wagen spannen?" Waar kwam het onderzoek naar de veranderingen, door de sage doorloopen, meer te pas dan juist bij „der bloss (?) analytischen Betrachtung?" Het kan toch waarlijk niet onverschillig zijn voor de mythische opvatting — of, in het algemeen, voor de historische „Ver-

werthung" — der sagen, te weten hoe zij zij zich ontwikkeld en vervormd hebben!

Doch misschien heeft Dr. Popper de analyse, waarop ik aandrong, voor zich zelven volbracht en is hij dus daarvan toch bij zijn onderzoek uitgegaan, al achtte hij het onnoodig den lezer hare uitkomsten voor te leggen? Die vraag moet ontkennend worden beantwoord. Blijkbaar heeft hij eerst toen hij aan het schrijven was kennis gemaakt met Wellhausen's *Composition des Hexateuchs* en met diens *Geschichte Israels*, die hem, althans de eerstgenoemde verhandeling, van den aanvang af en bij voortduur ten dienste hadden moeten staan, wanneer het hem ernst ware geweest met den wensch om de samenstelling der verhalen over de aartsvaders te doorgronden. Hij vermeldt die geschriften S. 391 f. met groote ingenomenheid. Doch S. 71 kent hij ze nog zoo weinig, dat hij „das Phantom einer angeblichen „Grundschrift" ook nog „in den neuesten kritischen Analysen Nöldeke's und Wellhausen's vor wie nach" laat „fortspuken."

Wij behoeven ons evenwel niet tot gevolgtrekkingen te bepalen, waar de feiten ondubbelzinnig spreken. Wanneer Dr. Popper met de mythische verklaring van de verhalen bezig is, dan bekommert hij zich in het geheel niet om hun oorsprong en maakt zelfs van de — toch door hem zelven erkende — onderscheiding van na-exilische priesterlijke en vóór-exilische berichten geen gebruik. Een paar duidelijke voorbeelden zullen dit in het licht stellen.

De spelonk van Machpela komt, gelijk bekend is, uitsluitend bij den priesterlijken verhaler (P) voor. Hij deelt ons mede, dat Abraham haar kocht van de Hethieten en er Sara in begroef (*Gen.* XXIII). Van hem vernemen wij, dat Abraham zelf door zijne beide zonen Ismaël en Izak in die spelonk werd bijgezet (H. XXV : 9). Hij is het wederom, die ons verhaalt, dat Jakob het verlangen te kennen gaf om bij zijne vaderen Abraham en Izak en hunne vrouwen te worden begraven (H. XLIX : 29—32) en dat aan dien wensch werd voldaan (H. L : 13). De zaak staat niet zóó, dat P op al deze plaatsen uitspreekt wat door de oudere verhalers stilzwijgend wordt ondersteld. Neen, want volgens H. L : 5 verv. (J) is althans Jakob niet in die spelonk bijgezet, maar „in zijn graf,

dat hij zich in het land Kanaän gegraven had." De zekerheid, die wij dus bezitten, dat die spelonk van Machpela eerst in zoo laten tijd, omstreeks 500 v. Chr. of nog later, in de verhalen over de patriarchen voor den dag komt, moest ons — zou men meenen — schroomvallig maken om haar mythisch op te vatten. Doch Dr. Popper gevoelt zich (S 247—259) niet in het minst belemmerd. „Die Doppelhöhle", gelijk hij, waarschijnlijk terecht, Machpela verklaart, wordt met het *antrum nympharum* en andere holen, die in de mythologieën eene rol spelen, in verband gebracht. De wijze, waarop dit geschiedt, beoordeel ik thans niet. Ik wilde alleen constateeren, dat werkelijk voor Dr. Popper de oorsprong en de ouderdom der verhalen onverschillige dingen zijn.

Evenzoo is het gesteld met de besnijdenis. Het is P alleen, die haar als teeken van het verbond tusschen El-Shaddai en Abraham en zijne nakomelingen opvat (*Gen* XVII) en haar voortbestaan in Abraham's familie onderstelt (*Gen*. XXXIV). De oudere verhalers kennen die opvatting niet of weerspreken haar rechtstreeks (*Ex*. IV : 24—26; *Joz*. V : 2, 3, 8, 9). Na hetgeen onlangs over dit onderwerp werd in het midden gebracht, mag ik mij tot deze bloote verwijzingen bepalen [1]). Wanneer nu Dr. Popper (S. 198 ff.) er bijzonderen nadruk op legt, dat de *ritus* der besnijdenis juist met Abraham in verband wordt gebracht en daaruit afleidt, dat men zich wel bewust was van zijnen samenhang met „den rohen strengen Culten der älteren semitischen Naturreligion" — gaat dit dan niet geheel om buiten hetgeen de critiek der berichten ons duidelijk schijnt te leeren? Ware *Gen*. XVII „uralte heilige Sage" — wat het zeer zeker niet is — onze Schrijver had zich daarover niet anders kunnen uitlaten dan hij nu deed.

Is ons alzoo duidelijk genoeg gebleken, welke methode Dr. Popper niet volgt, het wordt dan nu tijd, dat wij nagaan, welke methode hij wel toepast. Zij laat zich in weinige woorden beschrijven. Hij neemt de verhalen over de aartsvaders en vergelijkt ze, zooals zij daar liggen, met hetgeen eene zeer uitgebreide lectuur hem heeft geleerd van de mythologieën eerst van de Semieten, daarna van de Indo-Germaansche vol-

1) Zie boven bl. 275 v.

keren, inzonderheid van de West-Ariërs en de Grieken. Door de overeenkomst, die hij opmerkt — in de namen, in de bijzonderheden — geleid, concludeert hij tot het oorspronkelijk-mythische karakter van de figuren in de aartsvaderlijke legenden en tracht hij dat karakter zoo nauwkeurig mogelijk te bepalen. Somwijlen wordt daarbij gebruik gemaakt, niet alleen van hetgeen de verhalen werkelijk inhouden, maar ook van de uitbreiding en opsiering, die zij in de Joodsche haggada ondergaan en die dan ondersteld wordt te zijn ontleend aan dezelfde, eeuwenlang voortgeplante volksoverlevering, waaruit de bijbelsche verhalen zelve zijn geput. Langs dien weg klimt dus de Schrijver op tot de godsdienstige voorstellingen, waarin de voorvaderen van het Israëlietsche volk leefden, doch waaraan dat volk zelf allengs is afgestorven, zoodat het ze slechts kon aanhouden door ze te transformeeren, door van de goden menschen te maken (brotomorphose) en hen, die het weleer had gediend, nu als zijne voorvaderen en zijne heiligen te vereeren.

Laat mij het nu aanstonds uitspreken, dat ik tegen zulk een historisch beloop, als Dr. Popper, blijkens het bovenstaande, aanneemt, geen principiëel bezwaar heb in te brengen. Door de analogie wordt het waarschijnlijk gemaakt: met de oud-Germaansche goden en gebruiken is het immers, na de invoering van het Christendom, evenzoo gegaan als, *ex hypothesi*, met de goden en godinnen uit Israël's heidenschen voortijd? Bovendien heb ik, tien jaren geleden, reeds erkend, dat sommige eigennamen in de verhalen over de aartsvaders oude godennamen zijn en, in het algemeen, de noodzakelijkheid toegegeven om, bij de verklaring van den inhoud dier verhalen, het mythische element niet buiten rekening te laten [1]). Wat sedert dien tijd over dit onderwerp is verhandeld, kon mij in die overtuiging slechts versterken, maar — predikte tevens met grooten nadruk de meest mogelijke bedachtzaamheid. Och, of Dr. Popper voor die gulden les zijne ooren had geopend! Doch de schipbreuk van anderen, die hij toch niet onopge-

---

1) *Theol. Tijdschr.* V. (1871): 290 v., 305 verv. (waar Bernstein's boekje „Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob" wordt beoordeeld); vg. X (1876): 659 v.

merkt laat, weerhoudt hem niet van de meest gewaagde tochten op den ongemeten oceaan, zonder roer en zonder kompas ondernomen. Ik acht het zeer mogelijk, ja zelfs waarschijnlijk, dat hij hier en daar de waarheid heeft getroffen. Maar het gelukt hem niet, haar goed af te zonderen van de dwaling en helder in het licht te stellen; dat laat hij over aan die na hem komen zullen. En bovendien verbindt hij met die elementen van waarheid de meest wilde en toomelooze phantasieën. Als een bijkomstig ongeluk vermeld ik nog, dat hij zich op het sleeptouw laat nemen door den geleerden zonderling Bachofen, wiens „Mutterrecht" en verdere geschriften ontelbare malen worden aangehaald en, zoover ik heb kunnen nagaan, nooit — om met Baco te spreken — „droog licht" aanbrengen.

Daar zijn, naar het mij toeschijnt, eenige regels voor het opsporen van de mythische elementen in de verhalen van *Genesis*, die slechts behoeven te worden uitgesproken om algemeene instemming te vinden, doch waaraan Dr. Popper zich niet stoort of althans niet stipt houdt. Matthes heeft ze in zijne aankondiging van Goldziher's „Mythos bei den Hebraërn" — een van de daareven bedoelde schipbreukelingen! — zoo duidelijk uiteengezet, dat ik eigenlijk volstaan kon met naar hem te verwijzen [1]). Maar laat mij ze toch nog eenmaal, op mijne wijze en met toepassing op Dr. Popper, kortelijk mogen aanstippen.

Dr. Popper zelf herinnert ons, dat de aartsvaders en de personen, die nevens hen in *Gen.* XII verv. handelend optreden, in de schatting der schrijvers zelve menschen, werkelijke menschen waren. Tusschen 1000 en 500 v. Chr. valt, volgens hem, „die schriftliche Fixirung der Sage, wie sie uns jetzt vorliegt". In den loop van dit tijdvak geraakte de oorspronkelijke beteekenis der oude „mythische Gestalten" meer en meer in vergetelheid. „Wie Mond und Sterne erbleichen, wenn das Tagesgestirn heraufzieht, wie ihr Licht vor dem total veränderten Glanz der Sonne erblasst, zu wesenlosen Schatten erblicht, wenn nicht völlig verschwindet, so ward auch

1) *Theol. Tijdschr.* XI (1877): 188 verv., 241 verv., inzonderheid bl. 201 verv. (over de critiek van de bronnen); 241 verv. (tegen misbruik van de de etymologie).

der ursprüngliche Sinn dieser Sagengestalten im Volke allmählich vergessen, als eine andere Gottesanschauung die alte in Nacht und Vergessenheit versinken liess" (S. 158). Wat trad dan voor dien oorspronkelijken zin in de plaats? „Aus den alten Göttérnamen, die bereits zu Ahnen- und Heroennamen herabgesetzt waren, wurden in diesem letzten Stadium der Entwicklung vollends Helden im monotheistischen d. h. sittlich-religiösen Sinne, die Urbilder und Typen ächt Israelitischer Frömmigkeit, Volksideale, die den Geist der Nation in seiner höchsten und reinsten Selbsterfassung wiederspiegeln, mit einem Worte...... ächte, wahre Heiligenbilder" (S. 159). Hieruit volgt dus, vooreerst, dat al wat blijkbaar karakterteekening is en uit de zucht om te idealiseeren voortkomt, geen object van mythische verklaring kan zijn.

Evenzeer blijve daarvan, ten andere, uitgesloten al wat ethnographisch blijkt te zijn. Men verstaat mijne bedoeling. Ik kan mij voorstellen, dat men zegt: de aartsvaders zijn niet bloot persoonsverbeeldingen; zij zijn méér dan de vertegenwoordigers der stammen en volken, wier namen zij dragen. Maar dat zij dit óók zijn en dat een goed deel hunner geschiedenis uit dit hun representatief karakter is afgeleid en uitgesponnen, dat zal wel niemand kunnen loochenen. Men denke aan Hagar en Ismaël, aan Ismaël en Izak, aan Jakob en Ezau (*Gen.* XXV : 23; XXVII : 27—29, 39, 40) enz. enz. Toen zij — wat zij ook vroeger geweest mogen zijn — stamvaders geworden waren, moest ook hunne geschiedenis zich dienovereenkomstig vormen en vervormen. Welnu dan, wien het om de mythische kern te doen is, hij beginne met deze ethnographische elementen af te zonderen.

Weet Dr. Popper dit niet even goed als wij? Wel zeker! Men leze b.v. wat hij (S. 108 ff.) met instemming uit Nöldeke, Dozy en anderen overneemt. Doch ook hier geldt het woord: „indien gij deze dingen weet, wel u, zoo gij er naar doet!" In de practijk is van de vroeger erkende waarheid zeer weinig te bespeuren. En ook in theorie wordt zij nu en dan verloochend. Men overwege b.v. dit citaat (S. 388): „Aus so später Zeit auch die jetzigen schriftlichen Quellen über die Patriarchengeschichte stammen, die Bedeutung, die ihre Helden ursprünglich gehabt, wird für den scharfen kritischen Beobachter

doch noch an allen Ecken und Enden durchschimmern, und was ihre Gestalten ursprünglich und an sich gewesen, wird sich auch unter dem, ihr Wesen total verwischenden Anstrich doch noch überall, selbst in allen Einzelnheiten der heutigen Erzählung nachweisen lassen." En elders (S. 160): „Eine historische Untersuchung wie die unsrige gleicht in dieser Beziehung einer mathematischen Aufgabe. Wie uns diese erst recht gelöst scheint, wenn die Probe in allen Punkten stimmt und kein unlösbarer Rest übrig bleibt, so, meinen wir, können wir auch die Frage nach dem Ursprung dieser Sagen nur erst für richtig gelöst halten, wenn nicht bloss die Hauptgestalt, sondern auch alle Nebenpersonen, die mit ihr in Verbindung gebracht werden, wie alle einzelnen Züge und charakteristischen Momente der Erzählung nach unserer gegebenen Deutung sich auf leichte und ungezwungene Weise in den Rahmen dieser Erklärung einfügen." Wanneer de woorden, die ik de vrijheid nam te onderschrappen, ernstig gemeend zijn, dan behoefden inderdaad „die fast unabsehbaren Wandelungen" (S. 391) der sage niet vooraf te worden nagespoord en kon de vergelijking met de Semietische en de Arische mythologie aanstonds en rauwelijk worden ingesteld.

Zoo geschiedt het dan ook. Indien daarbij nu slechts gehandeld werd naar den regel: sober en gestreng! — dien ik nu eerst noem, maar wel voorop had mogen zetten, want het is de grondwet der mythische verklaring. Zooals Dr. Popper haar toepast, is er — om het kort uit te drukken — geen ontkomen aan. Op de vraag: „hoe moet ik het aanleggen om niet mythisch te zijn?" — kan slechts worden geantwoord: „geef u geene onnoodige moeite; schik u in uw lot; het is niet te keeren." Daar zijn — het werd daareven reeds erkend — in de patriarchensage namen genoeg, die zich gereedelijk als oude godennamen laten opvatten. Doch al zijn ze nog zoo gewoon en onschuldig, met behulp eener zeer vrijmoedige etymologie wordt hun toch eene mythische beteekenis toegekend. Daar zijn, al verder, in die verhalen onderscheidene trekken, die zich leenen, ja aanbieden voor de mythische verklaring. Doch waar deze ontbreken, kunnen zij er immers bijgedacht of uit de overrijke haggada worden gesuppleerd!

Daar is, zonder overdrijving, niets zoo onbeduidend of alledaagsch, dat niet met de middelen, waarover Dr. Popper beschikt, in een mythe kan worden omgezet en alzoo weder de grondslag kan worden voor de mythische verklaring van andere, meer of min verwante bijzonderheden.

Al wat ik daar stelde, kan met tal van voorbeelden worden gestaafd: men heeft ze slechts voor het grijpen. Doch daarom te meer mag ik mij tot enkele proeven bepalen.

Met den naam van Abram's vader Therah is niets aan te vangen. In de Grieksche vertaling luidt bij Tharra, hetgeen overeenkomt met Azar, zooals Abram's vader bij de Arabieren heet, en dit is weer gelijk Adar (de naam van eene maand) maar ook = de godheid Adar (in Adrammelech) of Azar (in Tiglath Pilezer, Salmanassar, Neriglossar, Belsazar enz.). Dit is de oogst van ééne enkele bladzijde (S. 161), dien de Assyriologen zich wel niet haasten zullen in hunne schuren binnen te halen. Damaskus is, volgens S. 173, nog niet verklaard. Onze schrijver meent, dat daarin de naam van den vuurgod Adar steekt, „der dort als mythischer König geherrscht haben soll, und zwar in Verbindung mit der Spezialbezeichnung „besek", das soviel als Blitz = barak bedeutet (vgl. Adoni-bezek, Richt I: 5). Damesek besteht demnach aus Adar-besek, „Blitzfeuer", „Gewittergott", mit Abwerfung des a und Umwandlung des b in m = Dar-mesek, wie die ältere Form beim Syrer und sonst noch heisst. Die radix „besak" aber bedeutet nach Aruch und Buxtorf soviel als spargere, „sprühen"; im Aphel abhsek = Hebr. hibrik, das von der beim Gährung- oder Zersetzungsprocess (vgl. Teig, bazek) entstehenden Wärme, oder von dem aus einem in Fäulniss übergehenden Körper oder Sumpf aufsprühenden Funken gebraucht wird. So konnte auch der Gewittergott, das Blitzfeuer, Adar bezek genannt werden, in welcher Bedeutung (= barak, Blitz, fulgur) das Wort „basak" bei Ezechiel I: 14 vorkommt („wie das sprühende Blitzen der Chajôth") und I Sam XI: 8, wo Saul vor dem Kampf mit Nachash seine Truppen in Besek mustert". Hoe nu deze etymologie, die Dr. Popper zelf „ansprechend und ungezwungen" noemt en S. 324 nog eens herhaalt — met den dienstknecht van Abraham, Eliëzer van Damaskus, in verband gebracht wordt, leze men

in het boek zelf (S. 174) na. Ik mag na deze ééne proeve volstaan met de bloote vermelding der etymologie van Lot (vg. λήθω, lotus enz., S. 178 ff.), van Berséba (oorspronkelijk Bershahat, S. 186), van Cheth (S. 204 vg. 254), van Izak (veeleer met רחק dan met צחק in verband te brengen, S. 295), van Jehuda (niet onderscheiden van Jechida, S. 347), van Rachel (samenhangende met רגל en met רחם, S. 416) enz. enz. — Daar zijn natuurlijk in Dr. Popper's boek ook betere woordafleidingen te vinden, die men òf aanstonds toestemt òf althans in overweging neemt. Doch waartoe, nevens deze, gissingen en vergelijkingen, zooals zíj voor den dag brengen, „qui, ut lepide aliquis et vere dixit, in Etymologia vocalium nullam, consonantium perexiguam rationem habendam esse credere videntur"? Daarvan geldt nu nog, wat Cobet voor ruim 30 jaren uitsprak: „Ista opinionum commenta dies delevit, deletura similia omnia, quae non rationum momentis certaque analogia nitantur" [1]).

Van de woordafleiding kom ik tot de vergelijking van de sagen zelve met de mythen van andere volken. Aan het leven van elk der aartsvaders ontleen ik één enkel voorbeeld.

Abraham plant, volgens *Gen.* XXI : 33 (een vóór-deuteronomisch bericht), te Berséba een éshel (אשל) en roept daarbij aan „den naam van Jahwe, den eeuwigen God (אל עולם)." Over de beteekenis van éshel is men het thans vrij wel eens: het is een tamarisk. Vele oude vertalers vatten het woord anders op en verstaan daaronder een bosch, een heilig woud, een boomgaard (phardés) enz.; de Grieksche overzetter schrijft daarvoor ἄρουρα, akker- of zaadveld, *arvum*. Daaraan kan evenwel de schrijver van *Gen.* XXI : 33 onmogelijk gedacht hebben, want bij hem is éshel het object van „planten" (נטע). Dat nu een enkele boom bedoeld wordt, geen tamarisckenbosch, blijkt duidelijk uit 1 *Sam.* XXII : 6; XXXI : 13 — de twee eenige plaatsen van het O. T., waar het woord nog voorkomt — waar Saul gezegd wordt „onder den éshel" zich neder te zetten en zijn gebeente „onder den éshel te Jabes" begraven wordt. — Wat de bedoeling van het bericht

1) *Oratio de arte interpretandi* cett. p. 6.

Gen. XXI : 33 aangaat, daaromtrent kunnen wij geen oogenblik aarzelen: de tamarisk bij Berséba was ongetwijfeld ten tijde van den schrijver een heilige boom; daarvan geeft hij rekenschap door hem van Abraham af te leiden, terwijl hij tevens door de mededeeling, dat Abraham bij dien tamarisk den naam van Jahwe aanriep, het anti-jahvistische karakter van den eeredienst, waarvan die boom het middelpunt was, poogt weg te nemen. Iets méér ligt er in *Gen.* XXI : 33 niet. Op geenerlei wijze blijkt, dat de auteur in dien tamarisk van Berséba iets geheimzinnigs of bijzonders heeft gezien, of, anders uitgedrukt, dat daar iets onder of achter schuilt. Ook de twee andere tamarisken, in 1 *Sam.* XXII en XXXI, zijn — tamarisken, bekende, wellicht heilige boomen, niets meer. — Hoe gaat nu Dr. Popper te werk? In plaats van eene keuze te doen uit de verschillende opvattingen van éshel — waarvan toch slechts ééne de ware zijn kan — gebruikt hij ze alle te. zamen als een bewijs „dass sich an das Wort Eschel eine Fülle uralter mythologischer Vorstellungen knüpfen" (S. 185—188). Daarna brengt hij dat woord door allerlei halsbrekende combinatiën met een aantal Hebreeuwsche en Grieksche woorden (o. a. met *συλάω* en *σαλεύω*) in verband (S. 189). Eindelijk wordt de *ἄρουρα* van Abraham vergeleken met „dem eingezäumten, paradisischen Ort, dem Vara, den Djemschid, der Herrscher des goldenen Zeitalters, der Förderer des Ackerbaues und Gründer alles geordneten, geselligen Lebens, nach der persischen Sage, angelegt haben soll" (S. 190—194). De conclusie luidt: „So zeigt denn Alles, dass der mythische Kern der Abrahamssage bis in die mythologische Vorstellungswelt der fernsten Vorzeit, in eine Zeit, in der die später gesonderten West- und Ost-Arischen Stämme in dem mittelasiatischen Hochlande noch ein Gesammtvolk bildeten, zurückreicht" (S. 194). — „So zeigt denn Alles". . . . . Maar gij zijt immers uitgegaan van eene stellig onjuiste vertaling van het woord éshel en hebt daaraan eenvoudig de bedoelde oud-arische voorstellingen vastgeknoopt, die met hetgeen ons *Gen.* XXI : 33 werkelijk verhaald wordt niet het allerminste gemeen hebben!

Ook aan de levensgeschiedenis van Izak (S. 261—346) zou ik één voorbeeld ontleenen, doch het valt mij inderdaad zwaar

aan dat voornemen getrouw te blijven. Ik heb deze afdeeling van Dr. Popper's boek, waarmede hij zelf blijkbaar hoogelijk ingenomen is, herhaaldelijk overwogen, doch het is mij niet gelukt voor de daarin voorgedragen opvatting ook slechts een schijn van grond te ontdekken. Izak wordt vereenzelvigd met Zohak, door welken naam in den Shahnameh (uit de 10[de] eeuw onzer jaartelling) de slang Azhi daháka wordt aangeduid, die, volgens den Zendavesta, door Thraêtona is verslagen. Men vertrouwt zijne oogen niet, wanneer men ziet, hoe Dr. Popper hierbij te werk gaat. „Noch leichter" — zoo lezen wij S. 299 f.— „dürfte es uns werden auch die Wesensübereinstimmung zwischen Zohak und Isaak nachzuweisen. Erst durch die genealogische Scheidung erscheint Isaak dem Ismael gegenübergestellt, in der Ursage sind beide eins, Edomiten d. h. rothe oder van Natur wilde Wesen. . . . (Die „Ursage" is nergens voorhanden, veeleer juist het *probandum*). So ist Isaak vom Hause aus ein dem lichten solarischen Charakter Abraham's entgegengesetztes Wesen, was seiner ursprünglichen Identität mit dem Azhi dahaka, dem finstren Wolkendämon, vollkommen entspricht. (Vom Hause aus — doch hiervan blijkt niets, dan alleen dat het noodig is om te bewijzen wat bewezen moet worden). In seiner Umwandlung in einen frommen Erzvater musste freilich diese Seite seines Wesens gänzlich zurücktreten; er erscheint als ein stiller, in sich zurückgezogener Charakter: aber eben daher erklärt sich auch, dass die Schrift so wenig eigenthümliche Züge von ihm zu berichten weiss. . . ." Doch genoeg: wanneer hier ten slotte de schraalheid der berichten over Izak gebruikt wordt als een bewijs voor de gansch willekeurige stelling, dat hij geheel van natuur veranderd is, dan houdt natuurlijk alle redeneering op. — Men leze bij Dr. Popper zelven na, hoe hij zijne opvatting (S 302 ff.) door eene walgelijke etymologie van פחד (*Gen*. XXXI: 42, 53) poogt te steunen en het (S. 331 vg. 306) niet onwaarschijnlijk noemt, „dass auch die 10 Kameele Eliezers, denen Rebecka zu trinken giebt, aus jenen „10 Schlangen" (De-hak) die Zohak aus den Schultern gewachsen sind und wonach sein Name benannt sein soll, entstanden, wie denn im Orient allgemein geglaubt, dass die Schlange ursprünglich die Gestalt eines Kameels gehabt". Gelukkig de mensch, wien het genot der lezing

van *Gen.* XXIV door dergelijke even terugstootende als willekeurige phantasieën niet wordt bedorven!

Denzelfden wensch doet ook de behandeling van *Gen.* XXVIII: 10—22 (S. 397—412) bij ons oprijzen. Wat kan schooner en doorzichtiger zijn dan dat verhaal in zijne oorspronkelijke gedaante, die door de verwijdering van vs. 13—16 en van een paar uitdrukkingen in vs. 21 aanstonds voor den dag komt? Op zijne vlucht uit het ouderlijke huis legt Jakob zich na zonsondergang te slapen en ziet in den droom eene ladder, die van de aarde naar den hemel reikt en waarlangs engelen Gods op- en afgaan. Hij ontwaakt en roept uit: „hoe ontzagwekkend is deze plaats! Dit is niet anders dan een huis Gods en de poort des hemels!" Daarop zalft en wijdt hij den steen, die hem tot hoofdkussen had gediend, noemt den naam van de plaats Bethel en legt de gelofte af, dat hij, behouden teruggekeerd, daar een tempel stichten en aan Elohîm de tienden geven zal. Er is in dit verhaal niets geheimzinnigs of raadselachtigs; alles verklaart zich uit de onderstellingen, die de sage zelve (vooral H. XXVII) aan de hand geeft, en uit de blijkbare bedoeling van den — hoogstwaarschijnlijk Ephraïmietischen — verhaler om Bethel te verheerlijken, den naam van die plaats te verklaren en den daar gevestigden eeredienst te handhaven en te verheffen. — Men moet bij Dr. Popper zelven nalezen, hoe deze eenvoudige voorstelling door het opnemen van allerlei „abenteuerliche" trekken uit de vele eeuwen jongere haggada wordt verontreinigd en welke vreemde, helaas! wederom al te vaak walgelijke elementen daarin worden gelegd. Al aanstonds het bericht „want de zon was ondergegaan" (vs. 11), dat toch alleen dient om te verklaren waarom Jakob daar overnachtte, wordt op die wijze gedenatureerd. Wèl wordt erkend, dat de zalving van den steen (vs. 18) op den oud-semietischen steendienst terugwijst, doch, hiermede niet tevreden en door Bachofen medegesleept, zoekt Dr. Popper bovendien verband tusschen het harde hoofdkussen en het huwelijksbed, tusschen אֶבֶן en בֵּן (S. 403 ff. vg. 383). Aan dit alles wordt de kroon opgezet door de verklaring van סֻלָּם, ladder (vs. 12). Dat woord zal zijn afgeleid N. B. van שׁלב (*Ex.* XXVI: 17), „ineinanderfügen," anders gezegd: samen verbinden, paren.

„Es darf uns nicht überrasschen, wenn auch dem Bilde des Sullam, der Leiter, die von der Erde bis zum Himmel sich erhebt und an der alle Wesen (?) auf- und niedersteigen, eine etwas stark sinnliche, der frühesten Stufe menschlicher Auffassung entsprechende, rein stoffliche Vorstellung zu Grunde liegt" (S. 406 f.). Volkomen helder is dit niet, doch de terughouding zelve, waarmede onze Schrijver over dit punt spreekt, bewijst dat hem inderdaad iets „stark sinnliches" voor den geest staat. Nog zijn wij niet aan het einde. De aanteekening (vs. 19): „en Jakob noemde den naam van die plaats Bethel, doch Luz heette de stad te voren" — geeft Dr. Popper aanleiding tot eene vernieuwde uitweiding over Luz (S. 408 ff. vg. 251 ff.), welk woord, gelijk bekend is, ook amandelboom beteekent (*Gen.* XXX : 37). De mogelijkheid, dat de stad inderdaad dien naam droeg, die door *Richt.* I : 22—26 hooge waarschijnlijkheid wordt, neemt hij in het geheel niet in aanmerking. De overweging, dat „der Nussbaum in Kern und Schaale am deutlichsten die Entwicklung der Frucht darstellt und deshalb vorzugsweise als das Bild der natürlichen Zeugung in der Thier- und Pflanzenwelt galt" (S. 411) — verheft het voor hem boven allen twijfel, dat wij ons ook hier weder te midden van mythologische voorstellingen bevinden.

Ik moet mij bekorten. Wat voorafgaat zal wel voldoende zijn om den lezer een denkbeeld te geven van Dr. Popper's methode en om in het licht te stellen, welke bezwaren ik daartegen heb. Meer voorbeelden zijn niet noodig. Ook de strafrede aan het adres van Dr. Bachofen, die door het hetaerisme en de gynaecocratie tot razernij schijnt te zijn gebracht en nu, helaas! ook op den gang van Dr. Popper's onderzoek een allertreurigsten invloed heeft gehad — ook die strafrede kan ik wel voor mij houden, want ik geloof zelf niet, dat zij òf hem òf Dr. Popper zou overtuigen. Maar wèl hoop ik den laatstgenoemde duidelijk te hebben gemaakt, wat mij en vele anderen met mij verhindert zijn rank vaartuig te bestijgen en daarin rond te zwalken op de breede wateren. Tot dusver begreep hij dat blijkbaar niet. Hij duidt het (S. 430 ff.) Wellhausen en, in het algemeen, der school van Ewald ten kwade, dat zij geen duidelijk bescheid weten te geven op de vraag, wat

de aartsvaders oorspronkelijk zijn geweest. Hij ontziet zich zelfs niet te beweren, dat zij die vraag opzettelijk „in der Schwebe" laten, ja laat zich de aanklacht ontvallen (S. 435) — wij struikelen allen in vele! — dat zij „mit der Wahrheit Verstecken spielen." Eilieve, waarom zou men niet mogen belijden, dat men, onder vele andere, ook deze dingen niet weet en ook voorloopig geene kans ziet er achter te komen? Moet men volstrekt een antwoord hebben op al de vragen, die de erkende waarschijnlijkheid van den invloed der mythen op de patriarchensagen doet oprijzen? Zou het niet vrijstaan tegenover sommige combinatiën van Dr. Popper een zeer beslist neen te stellen en tegenover andere voorshands de 'εποχή in acht te nemen? Het zou mij verheugen, indien mijne beoordeeling den Schrijver dit standpunt beter deed kennen en waardeeren. Het zijn waarlijk geene kleinigheden, noch ingebeelde moeilijkheden, die ons weerhouden van het aannemen zijner conclusiën.

Hierboven heb ik het reeds uitgesproken, dat het volstrekt niet in mijne bedoeling ligt, de mythische verklaring in haar geheel af te keuren. Laat mij daaraan thans nog toevoegen, dat Dr. Popper mij toeschijnt hier en daar hare noodzakelijkheid beter dan dit tot dusver was geschied te hebben aangewezen. Zijne „Deutung" van den naam Jakob — die, als naam van een mensch beschouwd, altijd zeer vreemd bleef — komt mij voor zeer aannemelijk te zijn. „Jakob" kan inderdaad ongeveer hetzelfde als „worstelaar" beteekenen en een der bijnamen van den Zonnegod zijn geweest. Ook „Israël" kan door hem terecht als een godsnaam, bepaaldelijk als aanduiding van den strijdenden en overwinnenden zonneheld, zijn verklaard. Zoo worden door hem nog elders parallelen getrokken, die m. i. de aandacht niet mogen ontgaan. Maar zooals zij hier voorgedragen en uitgewerkt wordt, is zijne theorie niet te verdedigen. Wat daarin voor de wetenschap bruikbaar is, zal door anderen moeten worden opgezocht en afgezonderd, zoodat ook hier de spreuk zal worden bewaarheid: een ander is het die zaait, een ander die maait. Niet zonder leedwezen schrijft men dit terneder, want er is aan „Der Ursprung des Monotheismus" hard gewerkt, en de auteur zelf is blijkbaar ten volle overtuigd, dat de tijd om te oogsten daar was en

dat het hem toekwam de rijpe halmen binnen te halen. Maar vreemd is het eigenlijk niet, dat die taak overblijft voor een of meer, die na hem komen zullen. Om zich, met het oog op de verklaring van de Israëlietische oudheid, zoo geheel als Dr. Popper dat doet onder te dompelen in de mythologieën der oudheid, moet men er bijna méér van verwachten dan zij geven kunnen, en wie zoo omtrent haar gezind is, zal bij het opzamelen en gebruiken van hare *data* allicht de zoo hoog noodige critiek niet of althans niet genoeg in toepassing brengen. Zoo is het dan ook met Dr. Popper gegaan. Zijne overdrijving, het was te verwachten en is dan ook reeds duidelijk gebleken, moest wel een ongunstigen indruk maken. Zijn boek wordt òf streng afgekeurd òf met onverschilligheid bejegend — zóó zelfs, dat de uitgave van het vervolg volstrekt niet kan geacht worden verzekerd te zijn. Het zou mij toch leed doen, indien zij achterwege moest blijven. Mag ik daaromtrent een wensch uitspreken, het is deze, dat de auteur ons in een tweede en laatste deel alles mededeele wat hij verder nog over de mythologie des O. Testaments te zeggen heeft en ons daarbij tevens opheldere, hoe de metamorphose van de oude goden en heroën in stamvaders en heiligen kan worden beschouwd — niet als een gevolg der opkomst van nieuwe godsdienstige voorstellingen en, eindelijk, van het monotheïsme, maar — als een der factoren, ja, als de hoofdfactor van dat ontwikkelingsproces. Wat hij daarover tot dusver gaf, is mij, ook na herhaalde lezing, niet duidelijk geworden en zal waarschijnlijk eerst als het geheel voor ons ligt ten volle verstaanbaar zijn [1]. Naar mijne overtuiging is alles, wat ik daar

---

1) Zie inzonderheid S. 435 ff., over de verandering van den naam „Jakob" in „Israël." Deze laatste naam („El" = Helios „overwint") is parallel met „Herakles" en kan, evenals deze benaming, op den bodem van den natuurdienst zijn ontstaan. „Allein in dem hebr. Volk ist aus dem Boden der Naturreligion der Glaube an einen einzigen Gott, eine Macht die über die sinnliche Schöpfung hinausragt, vor der die Götter des Heidenthums in ihr Nichts verzanken, erwachsen. Dieses Volk, das aus Stämmen, die selber diese Lichtmächte der Natur anbeteten, sich gebildet, hat in seinen ältesten Erinnerungen die Namen jener Mächte wohl erhalten, und in ihnen seine eigenen Urväter erkannt und verehrt, aber nicht, indem es sie für das hielt, was sie ursprünglich waren, sondern indem es die Namen und Thaten, die sich von jenen erhielten, in einem ganz anderen Lichte betrachtete, ja bis zur vollständigsten Unkenntlichkeit seiner neugewonnenen Religionsanschauung unterordnete und assi-

noemde, zeer wel in één deel samen te vatten, indien nl. de auteur voet bij stuk houdt en „kort, klaar en krachtig" zijne meening zegt. Hij zelf oordeelt wellicht, dat zulk samenpersen van zijn onderzoek aan den indruk daarvan schaden zal. Ik geloof, dat hij zich daarin zou vergissen. *Ars longa*, *vita brevis*: men moet bijna hoogleeraar in de oud-testamentische vakken zijn, om over nog geen 25 hoofdstukken van *Genesis* een boek van ruim 450 bladzijden te kunnen lezen. En wat betreft de door mij verlangde bondige uiteenzetting van het verband tusschen „Der Ursprung der Monotheismus" en de „brotomorphose" der oude goden — ik houd het voor eene grove fout, dat zij ons niet nu reeds gegeven is, en zou haar, indien ik in des Schrijvers plaats ware, geen oogenblik langer terughouden. Kinderen verdragen het, dat hun geduld op de proef wordt gesteld: de spanning zelve is voor hen eene soort van genot. De wetenschap, wier taak het is de raadselen op te lossen, die er — in overvloed! — zijn, wendt zich af van hem, die er nieuwe schept en opgeeft en de oplossing daarvan opzettelijk verschuift.

Doch genoeg: de Schrijver heeft mijnen raad eigenlijk niet noodig, maar zal dien toch wel willen aanmerken als een blijk van mijne belangstelling in zijn streven. Gaat hij voort op den tot nu toe gevolgden trant, dan mislukt zijn boek totaal. Slechts door de onverbiddelijke toepassing van het „gestreng en sober!" bij de bewerking van de rest is het nog gedeeltelijk te redden.

20 Mei 1880. A. KUENEN.

---

milirte" (S. 437 f.). Een weinig verder lezen wij, dat „mit dem Erwachen und Siegen des monotheïstischen Gedankens die Bedeutung eines Gottes, der Israel geheissen, verschwinden musste" (S. 438). Daarna wordt de gedachte uitgewerkt, dat de stammen juist als „zonen van Israël" zich bewust waren de dragers van een reiner godsbegrip te zijn (S. 439), en instemming betuigd met Duhm's formule: „Israel ist das Volk Jahve's und Jahve ist der Gott Israels." — Men bemerkt dat hier duidelijk de overgang van godheid tot stamvader voorgesteld wordt als uitvloeisel van een onder het volk opgekomen monotheïsme. Maar dan blijft de vraag over, hoe het ontstaan van dat monotheïsme moet worden verklaard? Dat kan niet uit de „brotomorphose" worden afgeleid, waarvan het de oorzaak is, maar uit zijne eigene oorzaken. Natuurlijk stem ik hiermede van ganscher harte in. Maar hoe is het te rijmen met de grondgedachte van Dr. Popper's boek, die toch blijkbaar deze is, dat buiten de — door anderen miskende of geloochende — „brotomorphose" om de oorsprong van het monotheïsme een onopgelost raadsel blijft? Vg. nog S. 368—93

Dr. A. Wünsche. *Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, zum ersten Male ins Deutsche übertragen* [1]).

Dr. Wünsche werkt hard in rabbinica en talmudica en levert aan het publiek al wat hij heeft. Nadat hij in 1878 een boekdeel van 560 bl. had gegeven met *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangeliën aus Talmud und Midrasch* [2]), zet hij nu eene *Bibliotheca Rabbinica* op touw, waarin hij de vertaling van den geheelen *Midrasch rabbôt* belooft, en wel niet minder dan alle twee maanden zes tot zeven, vrij fijn gedrukte, vellen. En terwijl de eerste drie, den geheelen *Midrasch Kohelet* en het begin van den *Midrasch Bereschît* omvattende, werkelijk op den beloofden tijd verschijnen, worden wij nog verrast door *Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen, zum ersten Male in 's Deutsche übertragen* [3]). Het is verbazend, en voor ieder die eenigermate het gehalte der rabbijnsche letterkunde kent, niet weinig onrustbarend. Dat werk toch kan niet goed zijn. Al heeft iemand groote werkkracht, zulke boeken te vertolken kost iedereen veel, zeer veel tijd.

Nu, men behoeft niet ver in deze vertalingen te zoeken om fouten te vinden. De heer W. vertaalt er maar op los, bekreunt er zich niet om of hij onzin neerschrijft, komt soms de moeilijkheden te boven door zeer bedenkelijke verkortingen, maakt elders door de vreemdste uitlatingen de zwarigheden dubbel groot, en voegt slechts zelden een woord van verklaring aan den tekst toe. In één woord, de vertolking is in de hoogste mate slordig en gebrekkig. Zij kan hierin om den prijs dingen met die van *Mechilta* in Blazii Ugolini *Thesaurus antiquitatum sacrarum* XIV, die voor een type der soort doorgaan kan, en behaalt ongetwijfeld den prijs. Immers, Ugolinus' overzetting moge onverstaanbaar zijn omdat zij zoo belachelijk letterlijk is, ieder woord is op zichzelf meestal goed vertolkt, terwijl die van Wünsche wemelt van de grofste fouten.

Laat mij, voordat ik hiervan enkele proeven geef, de lezers

1) Leipzig. O. Schultze. Prijs per afl. 2 Mark.
2) Göttingen. Van den Hoeck und Ruprecht. Prijs 11 Mark.
3) Zürich. Verlags-Magazin. Prijs 5,60 Mark.

die den *Midrasj* niet kennen, met een enkel woord den aard van dit werk ontvouwen!

De *Midrasj rabbôt*, ook wel alleen *Rabbôt* genoemd, die met de Hebreeuwsche commentaren van „Rasji" en anderen er bij, een lijvigen kwartijn vult, bevat eene verklaring van den Pentateuch, Hooglied, Klaagliederen, Prediker, Ruth en Esther. Wanneer hij is vervaardigd, dat wil zeggen verzameld of geredigeerd, is zeer moeilijk te zeggen. Het schijnt, dat wij er het werk van de rabbijnen der eerste vijf eeuwen onzer jaartelling in vinden. De naam schijnt ontleend te zijn aan dien van den eersten schriftgeleerde, van wien er een uitspraak in voorkomt, Hosaja Rabba [1]).

Iemand die geen Joodschen commentaar heeft gelezen, kan zich niet voorstellen, hoe onhandig zulk een werk en hoe vermoeiend de lectuur er van is. Wat wij, niet zonder reden, in een boek plegen op prijs te stellen, eenheid, geleidelijkheid, ontbreekt hier ten eenen male. Wünsche noemt het een Reservoir, waarin de stroomen der schriftverklaring van eeuwen zijn saamgevloeid. Het beeld is niet geheel juist; water toch vereenigt zich in een vergaarbak tot een geheel. Hier daarentegen is van ineenvloeiing geen spoor. Juister vergelijken wij het boek met een uitdragerswinkel, waar in een ongeloofelijk kleine ruimte honderden voorwerpen in de bontste veelsoortigheid en een onmogelijke wanorde naast en op elkaar zijn gestapeld, een gekramd kopje bij een gevlekt baltoilet, een keurige antiquiteit naast een verroesten kachel. Achter elkaar vindt men op éene enkele bladzijde eenige stichtelijke toespraakjes, waarin de tekst waarbij ze geplaatst zijn te pas komt of te pas gebracht wordt, met een dozijn uitweidingen over dien tekst, toepassingen er uit, aardigheden er over, verhalen en gelijkenissen tot opheldering er van, soms uit ver uiteenloopende tijden. Vandaar in verschillende dialecten; terwijl het Hebreeuwsch de grondtaal is, komen er vaak grooter en kleiner stukken in ouder of jonger Arameesch in voor, met talrijke graecicismen en latinismen.

De inhoud van den *Midrasj rabbôt* is bijna geheel hagadisch; halachische discussiën vindt men er weinige in. Maar al was de

---

1) Zoo Levy *Neuhebr. u. Chald. Wörterb.* III, 356.

haggada vrijer dan de halacha, schriftverklaringen spelen er een hoofdrol bij, en de rabbijnen gingen hiermee ongeloofelijk willekeurig te werk; uit elk woord, iedere letter des noods, leidden zij alles af wat hun beliefde, zonder op het verband te letten. Daarbij onderstelden zij natuurlijk de Schrift bekend, en haalden dus vaak slechts den aanvang van een tekst aan, uit welks vervolg zij een leering putten. De uitgevers zetten er wel is waar de plaatsen waar die woorden voorkomen bij, maar, zelven zeer bijbelvast, begrepen zij dat de opgaaf van het hoofdstuk volstond en die van het vers overtollig was, zoodat eene vertaling, al is zij nog zoo slecht, reeds hulp aanbrengt, wanneer daarin, als in die van Wünsche, ook het vers aangegeven wordt. Hoe weinig verkwikkelijk zulk een lectuur is, kan men zich nu eenigszins voorstellen. Is reeds het doorloopen van eene verzameling spreuken en korte gezegden of gedichten, al zijn zij nog zoo schoon en geestig, vermoeiend, omdat men het veelsoortige niet in zich opnemen kan, het meerendeel van den inhoud der *midrasjîm* is daarenboven alles behalve treffend, waar, bruikbaar zelfs. Op menig deel past geen andere naam dan die van onzin.

Of het een verstandig plan van Wünsche is, al die *midrasjîm* te gaan vertalen, is de vraag. Ik kan mij niet voorstellen, dat er vele theologen of historici zijn, die zich de groote moeite zullen getroosten, zulk een vertolking door te lezen, om hier en daar, op eene plaats waar zij dit het minst verwachten, iets aan te treffen dat van hun gading is. Uit menige bladzijde leert men niet veel meer dan hoe de rabbijnen de Schrift verklaarden, en dit heeft voor de praxis alleen het nut, dat men hieruit ziet, hoe men het niet moet doen; in welke zaak eenige proeven de weetgierigheid der belangstellenden licht zouden bevredigen.

Maar indien men een *midrasj* wil vertalen, dan moet men er eene verklaring bijvoegen. Doet men dit niet, dan legt men zijn lezers iets voor, wat niet veel beter is dan een reeks raadselen. Wünsche nu geeft zich schier nooit den tijd, een verklaring aan zijne vertolking toe te voegen en vergenoegt zich zelfs gewoonlijk met de aanhaling der teksten zonder ze uit te schrijven, zoodat men, om te begrijpen wat men leest, voortdurend den Bijbel moet opslaan.

Een proeve van onverstaanbaarheid is het volgende, dat wij op bl. 5 van de eerste aflevering vinden: „R. Chija lehrte: Es steht geschrieben: Sieben volle Wochen sollen sein (zwischen dem Pesach- und Schebuotfeste) vgl. Lev. 23 : 15. Wann ist das der Falle? Wenn (die Wochen) Josua und Sechanja nicht zwischen ihnen sind." Noch hetgeen er aan voorafgaat, noch wat er op volgt, heldert dit raadselachtig woord eenigszins op. In Lev. 23 staat niets dan hetgeen de tekst geeft: dat zeven volle Sabbaten of weken verloopen moeten tusschen Paschen en Pinksteren. Een noot bij Wünsche luidt: „Vergl. Mathnot kehunna, welcher die Berechnung angiebt." Waarlijk een zeer belangrijke mededeeling! Bepaald voor die lezers zijner vertaling, die hoogstwaarschijnlijk nooit van „Mathnot kehunna" hebben gehoord. Indien zij het kennen en verstaan, behoeven zij zeker geen vertaling van den *midrasj*. De „Matnot kehunna" („priestergaven") toch is een Hebreewsche commentaar uit de zestiende eeuw, die in de nieuwere uitgaven der *Rabbôt* met andere bij den tekst gedrukt wordt. Deze commentaar nu geeft ons hier de volgende verklaring. Jozua en Sechanja zijn de namen van de negende en tiende der 24 priesterafdeelingen [1]), waarvan elke, zooals men weet, een week dienst deed, en wel van sabbat tot sabbat, terwijl de eerste die van Jojarîb, altijd op 1 Nisan in dienst was. Viel nu de eerste Nisan op een Sabbat, dan trad de negende priesterafdeeling pas op den eersten Pinksterdag op, maar was de eerste Nisan een weekdag, dan was Jojarîb reeds vóor het begin des jaars in dienst en traden zoowel de negende als de tiende afdeeling, dus Jozua en Sechanja, vóor Pinksteren op. Lev. 23 : 15 behelsde een voor de rabbijnen onuitvoerbaar bevel. Er moesten zeven volle *Sabbatôt* verloopen tusschen Paschen en Pinksteren. Maar zeven volle *Sabbatôt* kon niet anders aanduiden dan zevenmaal het verloop tusschen den eenen Sabbat en den anderen, en niet: 49 dagen. Wanneer dan Paschen op een weekdag viel, moest men meer dan 49 dagen laten verloopen vóor Pinksteren, anders waren de *Sabbatôt* niet vol. Het is bekend, dat hierover veel gedisputeerd is. De praxis handhaafde de negen en veertig dagen en gaf de zeven *Sabbatôt* prijs, wat r. Chija al-

1) 1 Kron. 24: 7—18.

dus uitdrukt: „Wanneer zijn de zeven Sabbaten vol? Als Jozua en Sechanja er niet tusschen in vallen." Zonder archaeologische toelichting is dit ons onverstaanbaar. Of Wünschezelf de aanteekening der *Matnôt kehunna* heeft verstaan, is te betwijfelen; immers, waarom geeft hij anders de uitlegging niet, en waarom verklaart hij de woorden „Josua und Sechanja" door het onduidelijke „die Wochen"? Eene korte verwijzing naar de namen der 24 priesterafdeelingen zou den lezers althans den sleutel in handen gegeven hebben.

Dat Dr. Wünsche ettelijke reizen den tekst heeft misverstaan, is met verwijzing naar de eerste bladzijden van de verklaring op Prediker, door J. Derenbourg aangetoond in de *Revue Critique d'histoire et de literature* 1880 p. 266 ss. De recensent heeft zelfs hier nog een rijke nalezing van fouten overgelaten, en de volgende bladzijden zijn niet beter.

Bij het inzien van de tweede aflevering, die den aanvang van de verklaring op Genesis bevat, had ik hoop, dat deze met meer zorg zou bewerkt zijn dan de eerste; immers de vertaler geeft hier op schier elke bladzijde enkele aanteekeningen. Maar de vergelijking met het oorspronkelijke bereidde mij ras teleurstelling.

De *Beresjît rabba* opent met eenige zg. *petichatôt*, dat zijn leeringen, kleine voordrachten, waarin Gen. 1 : 1 te pas komt. De tweede hiervan is van R. Jozua van Sichnîn, die zijn onderricht gaf met beroep op R. Levi. Hij sprak over Ps. 111 : 6: „Om hun te geven de bezitting der heidenen." Dat wil zeggen, leerde hij: God openbaarde daarom aan Israël, wat op den eersten en wat op den tweeden dag geschapen is, opdat de heidenen hen niet onderdrukken zouden en tot hen zeggen: Gij zijt een roofvolk! „Auf Grund dieser Erzählung", zoo gaat W. voort, „können ihnen nun die Israeliten entgegnen: Besitzt ihr denn nicht ein geraubtes Land (mit Anspiel. auf Deut. 2, 23)? Die Welt und was sie füllt, gehört Gott; früher wollte er euch das Land geben, es gefiel ihm aber. es euch wieder wegzunehmen und er uns zu geben. S. das. V. 6, wo der Sinn ist: er that ihnen die Geschlechter kund." Mij dunkt, de leergierige gebruiker van deze vertaling geraakt hier in geen geringe verlegenheid. Welke „diese Erzählung" is, ligt in het duister. Het naslaan van Deut. 2 : 23 kan wel is waar

leeren, waarom de Israëlieten de heidenen konden beschuldigen een geroofd land te hebben. Maar hoe dit met Ps. 111 : 6 samenhangt en met Gen. 1 : 1, is raadselachtig, ook al komt men er achter, dat dit „S. das. vs. 6" naar Ps. 111 verwijst. Het oorspronkelijke is volstrekt niet onduidelijk en wordt door „Rasji" uitvoerig verklaard, maar om het iemand klaar voor oogen te stellen, moet men beginnen met Ps. 111 : 6 in zijn geheel mee te deelen. Hier staat: „Hij heeft de kracht zijner werken aan zijn volk bekend gemaakt, om hun de bezitting der heidenen te geven." Dit vers verklaart nu de schriftgeleerde aldus: God heeft aan Israël geopenbaard, wat hij op de verschillende scheppingsdagen gemaakt heeft, opdat de heidenen hen niet zouden onderdrukken op grond dat zij Palestina geroofd hadden. Immers, hierop zouden de Israëlieten hun kunnen antwoorden, gij bezit het even goed als roof, of staat er niet in Deut. 2 : 23 geschreven, dat de Kaftorîm, uit Kaftôr trekkende, de Avvieten verdelgd en hun land in bezit genomen hebben? De wereld en al wat er in is, behoort God; toen hem dit behaagde, gaf hij ze u; maar het heeft hem behaagd ze weer aan u te ontnemen en ons te geven. Dit is het wat Ps. 111 : 6 leert, want als daar staat „hij heeft bekend gemaakt", dan wordt hiermee bedoeld: de geheele geschiedenis. — De eenige moeilijkheid in deze regels ligt in dit slot: hij heeft hun כל הדורות bekend gemaakt, wat Wünsche gemakshalve letterlijk door „die Geschlechter" overzet, maar dat door de *Matnôt kehunna* met וקורות להם „en hunne lotgevallen" aangevuld, door „Rasji" als van gelijke beteekenis met „de schepping" verklaard wordt. Dat הדורות „het verleden" „de geschiedenis" beteekent, blijkt o. a. uit *Beresjit r.* 2 (in het midden der verklaring van vs. 2), waar wij lezen dat R. Juda bar Simon dit vers verklaarde van de דורות, want in תהו vond hij Adam, in בהו Kain enz. Wünsche begrijpt hiervan zoo weinig of liever werkt zoo achteloos, dat hij הדורות door „die kommende Geslechter" vertaalt!

Op de voordracht over Ps. 111 : 6, waarbij Gen. 1 : 1 te pas kwam, volgt eene van R. Tanchoem over Ps. 86 : 10: „want gij zijt groot en doet wonderen." Naar aanleiding hiervan sprak hij: Indien ik in dezen zak een gaatje maak zoo groot als (niet: een naald, zooals W. schrijft, maar) het oog van

een naald, dan ontsnapt er alle רוח (lucht) uit, terwijl in den mensch zoovele openingen en gaten zijn en de רוח (levensgeest) er toch niet uit gaat; wie doet dat? „Gij, o God, alleen." (Ps. 86 : 10.)

Zooals dit psalmvers in zeer los verband met Gen. 1 : 1 schijnt te staan, hangt ook het volgende schijnbaar hiermee volstrekt niet samen, maar het wordt toch, zooals men zien zal, tot verklaring er van gebruikt.

Wanneer, met deze vraag worden wij hier verrast, wanneer zijn de engelen geschapen? R. Jochanan zeide: op den tweeden dag, zooals geschreven staat in Ps. 104 : 4, 5: „Die zijn opperzaal zoldert op het water, wolken tot zijn wagen maakt, wandelt op de vleugelen des winds, tot zijn engelen winden maakt en tot zijn dienaren vuurvlammen"[1]). De rabbijn leidt waarschijnlijk uit het feit dat hier het „maken van engelen" volgt op de vermelding van den hemeloceaan en de wolken, af, dat de engelen na het uitspansel, dus op den tweeden dag, zijn geschapen. In *Midr. Tehillîm* t. p. vindt men hetzelfde. R. Chanina daarentegen zeide, dat de engelen op den vijfden dag (waarop de vogels gemaakt zijn) geschapen waren, volgens Jez. 6 : 2, waar elke seraf twee vleugels heeft om mee te vliegen. R. Loeliani bar Tabrîn (W.: Tabrai) zeide, op gezag van R. Izak: Er is verschil tusschen het gevoelen van R. Chanina en dat van R. Jochanan, maar hierin komen zij overeen, dat op den eersten dag niets van de engelen geschapen is, opdat men niet zegge: Michaël was bezig met uitspannen aan de zuidzijde van het uitspansel, Gabriël aan de noordzijde, en God in het midden, maar het is zooals Jez. 44 : 24 zegt: „Ik de Eeuwige doe alles, ik alleen span den hemel en breid de aarde uit; wie was bij mij?" d. w. z. wie was mijn gezel bij de schepping der wereld?

In plaats van het duidelijk punt van overeenkomst, dat op den eersten dag de engelen *niet* geschapen zijn, geeft W. den onzin ten beste: „dass am ersten Tage (ausser der Engelen) nichts erschaffen wurde." Hoe hij hieraan komt, is zeer licht te verklaren. Het oorspronkelijke heeft eigenlijk: „dat op den

1) Lees לְהָבֵי אֵשׁ.

eersten dag niets geschapen is", waarbij de *Matnôt kehunna* aanteekent: מן המלאכים, wat natuurlijk beteekent: niets, nl. *van* de engelen, maar dat door W.: *behalve* de engelen, vertaald en onnadenkend opgenomen werd.

Na deze uitweiding over de schepping der engelen, die er eigenlijk volstrekt niet mee samenhangt, keert de commentator aldus tot Ps. 86 : 10 terug: „Gij zijt groot en doet wonderen; gij, o God, alleen. — Gewoonlijk beroemt zich een koning van vleesch en bloed over eene stad, en de grooten der stad beroemen zich bij hem, dat zij met hem zijn last dragen; maar met God gaat het zoo niet. Integendeel. Hij alleen heeft de wereld geschapen; hij alleen beroemt en verheerlijkt zich over zijn wereld. Dit haalde R. Tanchoem uit Ps. 86 : 10. Wat toch beteekent: Gij alleen zijt God" (of: gij, o God, alleen)? Dit, dat God-alleen de wereld geschapen heeft."

Eenige onnauwkeurigheden in W's vertaling liet ik onvermeld, o. a. dat hij overzet: „die Grossen des Landes rühmen sich mit ihm, *indem* sie ihm seine Last tragen helfen" — wat hier geen zin geeft. Na deze uitlegging van Ps. 86 : 10 verzuimt hij, zooals vaak, een nieuwen regel te beginnen, wat toch noodig was, want er volgt iets, dat niets met het voorgaande uitstaande heeft en in den tekst zelfs ingeleid wordt door de woorden die gecommentariëerd worden: „In den beginne schiep God." Daar de mededeeling er van licht mijnen lezers belangstelling inboezemen zal, laat ik het volgen.

„In den beginne schiep God." Zes zaken gingen aan de schepping der wereld vooraf; sommige daarvan zijn geschapen, andere bestonden in idee (het plan der schepping). De Wet en de troon Gods werden werkelijk geschapen; de Wet, volgens Spr. 8 : 22: „De Heer heeft mij geschapen als de eerstelinge [1]) van zijn weg, vóor zijne werken van eeuwigheid;" de troon Gods, volgens Ps. 93 : 2: „Uw troon staat van oudsher, van eeuwigheid zijt gij." In idee bestonden de aartsvaders, Israël, de tempel en de naam van den Messias. De vaderen, volgens Hoz. 9 : 10: „Als druiven in de woestijn heb ik Israël gevonden, als een vroegrijpen vijg zag ik uwe voorvaders"

---

1) ראשית bet. eigenlijk „keur," maar zal wel door den commentator als iets dat in tijd voorafgaat opgevat zijn.

(waarbij „Rasji" aanteekent: „ik zag" heeft denzelfden zin als waarin een mensch zegt, dat hij dit of dat ziet, d. w. z. dat hij van plan is het te maken). Israël, volgens Ps. 74 : 2: „Denk aan uwe gemeente, die gij vóor alles (zoo wordt קדם hier blijkbaar opgevat) gemaakt hebt." De tempel, volgens Jer. 17 : 12: „Een heerlijke troon, hoog van eeuwigheid, (is) ons heiligdom." De naam van de Messias, volgens Ps. 72 : 17: „Zijn naam zij (of: is) eeuwig, vóor de zon." R. Ahaba zei op gezag van R. Zeïra: Ook de bekeering (is van vóor de schepping), want er staat in Ps. 90 : 2, 3: „Gij zijt van eeuwigheid God, en doet den mensch wederkeeren tot verbrijzeling en zegt: bekeert u, menschenkinderen!" maar hij wist niet, of de Wet vóor den troon Gods was geschapen dan wel omgekeerd. R. Aba bar Kahana meende, dat de Wet was voorgegaan, want in Spr. 8 : 22 staat: „Hij heeft mij als eersteling (ראשית) geschapen" en Ps. 93 : 2: „Uw troon staat van oudsher (מאז)." R. Hoena en R. Jeremia zeiden, op gezag van R. Samuel den zoon van R. Izak, dat het idee Israël aan al het overige voorafgegaan is. Het ging er mee als met een koning, getrouwd met een vrouw die kinderloos bleef; maar eens geschiedde het, dat de koning op de markt liep en sprak: Haalt inkt en pennen, dit is voor mijn zoon! Allen zeiden: Hij heeft geen zoon! Maar hij sprak: Haalt inkt en pennen, dit is voor mijn zoon! Toen zei men weder: De koning is een groot sterrekijker! indien hij niet gezien had, dat hij bij die vrouw een zoon krijgen zou, dan zou hij dit niet gezegd hebben. Zoo ook, indien de Heilige, die gezegend zij! niet voorzien had dat na zes-en-twintig geslachten Israël de Wet zou ontvangen, zou hij niet in de Wet hebben geschreven: „Gelast de zonen Israëls" en „Zeg tot de zonen Israëls."

W. maakte hierin weer een fout. Hij liet namelijk, daar hij het woordje זו „dit" voorbijzag of niet verstond, den koning zeggen: Haalt inkt en pennen voor mijn zoon! Maar dit geeft geen zin. De koning doet geen inslag van schrijfbenoodigdheden voor een zoon die nog geboren moet worden, maar hij doet voor hem allerlei inkoopen, kleeren, wapenen, sieraden, en beveelt daarvan koopacten op te maken.

Men vindt in dit onderricht van R Samuel een sterke proeve van de wetsvergoding bij de Joden, want dat de Thora vóor

alles geschapen is, moet letterlijk gemeend zijn, zal deze redeneering eenigen zin hebben. Dit is trouwens geheel in overeenstemming met de Joodsche geloofsovertuiging: de Wet bestond met al haar letters, ja letterversieringen, tastbaar, van vóor de schepping. Ook ziet men in het bovenstaande, hoe noodig het is, in een vertaling de teksten uit te schrijven, niet alleen omdat niemand ze alle herkent op de bloote aanhaling der plaatsen, maar ook omdat men er bij moet weten, hoe zij opgevat werden. Wie b. v. begrijpen wil, hoe het voorwereldlijk bestaan der bekeering bewezen wordt uit Ps. 90: 2, 3, zàl dit bezwaarlijk uit een overzetting leeren; in de onze toch vindt hij vertaald: keert weder, gij menschenkinderen! (Luther „kommt wieder"). Eerst als hij er bij weet, dat bekeering תשובה heet en hier שובו „keert weder" staat, begrijpt hij, dat de rabbijn, in strijd met het verband der woorden, dit opvat als: „bekeert u."

Hoe noodig een uitlegging is, blijkt nog meer uit het nu volgende, dat door W. volstrekt niet begrepen is.

R. Benaja zei: De wereld en al hare volheid is alleen geschapen om de verdienstelijkheid der wetsbetrachting (בזכות התורה; W. „wegen der Thora"!), want er staat Spr. 3:19: „De Heer grondvestte de aarde om wijsheid, schiep den hemel om verstand" (zoo schijnt de rabbi בחכמה en בתבונה op te vatten, wijsheid en verstand met wetsbetrachting vereenzelvigend; de ware zin is natuurlijk: met wijsheid). R. Berechja zei: De wereld is geschapen om de verdienste van (W. „wegen") Mozes, op grond van Deut. 33:21.

W. voegt hierbij geen letter tot opheldering, en het is toch volkomen onverstaanbaar voor ieder die niets dan een Bijbel er bij heeft. De Statenvertaling van Deut. 33 : 21 luidt: „En hij heeft zich van het eerste voorzien, omdat hij aldaar *in* het deel des wetgevers bedekt was; daarom kwam hij met de hoofden des volks, hij verrichtte de gerechtigheid des Heeren, en zijne gerichten met Israël." De vertaling van Luther, waarop W. het oog kon hebben, is minder zinloos: „Und er sahe, dass ihm ein Haupt gegeben war, ein Lehrer, der verborgen ist, welcher kam mit den Obersten des Volks u. s. w." Maar ook hiermee gewapend, zal men niet dadelijk gissen, hoe hieruit volgt dat de wereld om Mozes' verdienste geschapen is.

De woorden waar het hier op aankomt zijn de eerste: וירא ראשית לו כי שם חלקת מחקק ספון, waarvan het onderwerp de stam Gad is, terwijl de rabbijnen in het „deel van den verborgen heerscher" het graf van Mozes vonden, die op het grondgebied van dien stam begraven was. Men kan dit lezen in *Sifrê* Deut. § 355, waar staat: „Want daar is het deel enz. Dit is het graf van Mozes, dat geplaatst is in het erfdeel van Gad, terwijl hij toch gestorven is in dat van Ruben, want er staat geschreven (Deut. 32 : 49): Klim op een berg der Abarîm, den berg Nebo." En wat leert ons dan onze tekst? Dat Mozes' lijk door God-zelven (and. lezing: op Gods vleugelen) vier mijlen ver is weggebracht uit Rubens naar Gads erfdeel, terwijl de dienstengelen over hem rouw bedreven en hij (God?) sprak: Laat hij in vrede komen en rusten op zijn leger! Dit is een der zaken die op Vrijdagavond geschapen zijn enz." Vond men nu eens in Deut. 33 : 21 Mozes, dan werd het mogelijk, de eerste woorden וירא ראשית לו, de eenige die in den tekst van *Ber. r.* worden aangehaald, zoo op te vatten, dat de gevolgen van Mozes' verdienstelijkheid er uit afgeleid werden. B. v. „God zag het voornaamste voor zich." Denk hierbij: God zag daarop bij de schepping der wereld, en wij zijn er! God dacht bij de schepping aan Mozes' goede werken. Men moet bij het nagaan van een rabbijnschen schriftgrond nooit vragen: welke is de ware zin? maar: wat kunnen de rabbi's op den klank af, buiten allen verband, vaak met verdraaiing van eenige woorden, er uit gehaald hebben? Het interessante is daarom niet de grond waarop een stelling heet te rusten, maar de stelling-zelve, die natuurlijk vaststond voordat men den schriftuurlijken grond er voor had gevonden. Hier is het de verheerlijking der Wetsbetrachting en van Mozes.

Hoe overdreven deze ook is, zij is nog beter te begrijpen dan hetgeen er op volgt: R. Matna zei: De wereld is geschapen om de verdienstelijkheid van drie voorschriften: de *challa*, de tienden en de eerstelingen. Hoe bewijs ik dit? Er staat Gen. 1 : 1: „Om ראשית schiep God," en Num. 15 : 20, 21 heet de *challa* de ראשית van het deeg, Deut. 18 : 4 worden de tienden de ראשית van koorn, wijn enz. genoemd, terwijl desgelijks Ex. 23 : 19 van de ראשית der eerstelingen (בכורים) gesproken wordt.

W., die zich vergenoegt zijn lezers naar deze drie teksten te verwijzen, plaatst hen die niet eenigszins met den rabbijnschen betoogtrant vertrouwd zijn, voor een raadsel, dat zij onmogelijk kunnen oplossen. De pointe der redeneering ligt alleen in het woord ראשית, dat op die drie plaatsen evenals in Gen. 1 : 1 voorkomt. Of het hier „begin", daar „keus" beteekent, doet niet ter zake. Het is een soort van argument, waarvan ontzaglijk veel gebruik werd gemaakt en dat natuurlijk voor de grofste willekeur de deur opende.

Al wat ik hier uit *Beresjit rabba* vertaald heb, beslaat in het Hebreeuwsch slechts 42, voor een deel halve, regels, bij Wünsche anderhalve bladzijde. Heb ik te veel gezegd, wanneer ik het onmogelijk noem, hiervan elke twee maanden zes tot zeven vel, d. i. twaalf bladzijden 's weeks, te leveren? Al had iemand niets anders te verrichten, dan kon dit nog niet goed geschieden, want men heeft hier te doen met een reeks van raadselen, spitsvondigheden, onmogelijke tekstverklaringen en gevolgtrekkingen. Reeds de ouden waren vaak buiten staat, den rechten zin te vinden. Nadat „Rasji" zijn commentaar op de *Rabbót* gaf, hebben ettelijke rabbijnen zich gedrongen gevoeld, hunne krachten aan de verklaring te beproeven, waarbij zij zich wel meestal maar niet altijd aan „Rasji" hielden. De Warschausche editie, die vóor mij ligt, bevat niet minder dan negen Hebreeuwsche commentaren, en zij laten ons nog vaak in het donker staan. Zoolang wij niet gevonden hebben, langs welken weg de schrijvers van den *midrasj* aan hunne slotsommen gekomen zijn, zijn wij ook van onze vertaling niet zeker, en de overzetter mag dit werk der vinding niet aan de lezers overlaten, waarvan de meesten het voornaamste hulpmiddel, den Hebreeuwschen tekst der Schrift, ontberen.

Moge de heer Wünsche ons voortaan een geringere quantiteit, maar — zoo mogelijk — iets van betere qualiteit geven!

H. Oort.

Dr. M. Joël, Rabbiner der isr. gemeinde zu Breslau, *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts.* I [1]).

Belangrijk is het onderwerp, waarbij ons dit geschrift bepaalt. Dat de verhouding tusschen Joden en Christenen in de eerste twee eeuwen na Chr. steeds meer gespannen en vijandig geworden is, liet zich verwachten en blijkt ook. Maar bijzonderheden over dit proces zijn schaarsch bekend. Wat van Joodsche zijde hierover kan geleerd worden, moet opgedolven worden uit Talmud en Midrasj, die alle historische herinneringen jammerlijk plegen te verwarren. In dit boekje nu worden drie punten besproken, die zeer weinig samenhangen: 1⁰ *Der Talmud und die griechische Sprache*, waarin vooral de reeds door Grätz en Derenbourg behandelde plaats uit *Beresjît rabba*, over de door Trajanus eerst gegeven toen weer ingetrokken vergunning den tempel te herbouwen, opnieuw toegelicht wordt. De slotsom der bespreking van deze en eenige andere plaatsen — de eenheid laat hier veel te wenschen over — is, dat het de Joden-Christenen zijn geweest, die den keizer hebben bewogen dien herbouw te beletten, en dat hiervan de haat der Joden tegen hen dagteekent.

Hieraan sluiten zich 2⁰ twee *Excursen* aan. Waarom die opstellen zoo heeten, is niet duidelijk. De tweede is even groot als de hoofdverhandeling zelve. In *a. Aristobulus, der sogenannte Peripatetiker*, wordt de onechtheid der op zijn naam gaande zg. Orphische verzen, bewezen; Joël houdt ze niet voor een Joodsch maar voor een Christelijk verdichtsel; *b. Die Gnosis* bevat over de verhouding tusschen het Gnosticisme en het Jodendom eenige niet onbelangrijke opmerkingen, die tot aanvulling dienen van hetgeen Derenbourg in zijn *Essai sur l'hist. et la géogr. de la Palestine* en Grätz in zijne *Geschichte* en in *Gnosticismus und Judenthum* hierover geschreven hebben.

De hypothese, die Dr. Joël het meest ter harte gaat en den band vormt tusschen deze verhandeling en de eerste, dat namelijk eerst onder Trajanus en Hadrianus de verhouding

---

1) Breslau u. Leipzig. 1880. Prijs ƒ 1,95.

tusschen Joden en Christenen zeer vijandig is geworden, is m. i. niet genoeg gestaafd. Zij rust op zeer zwakken grond en is in strijd met de overlevering in *Berachôt* 28*b* [1]), dat R. Samuel de jongere, op last van Gamaliël II — dus vóor den tijd van Trajanus — de bede tegen de „minîm," waaronder ook Joël de Christenen verstaat, heeft opgesteld. Waarom vermeldt de schrijver die plaats niet?

Van deze hypothese zijn echter zijne opmerkingen over gnostische richtingen onder de Joden, bespiegelingen over de schepping, den demiurg, het dualisme, zyzygiën enz. onafhankelijk. Van dit alles zijn in de Joodsche letterkunde slechts sporen te vinden, die wel is waar wijzen op aan het Gnosticisme verwante richtingen maar toch minder duidelijk dan Dr. Joël meent.

Volledig is hij in zijn betoog niet. Zoo vind ik niet vermeld *Beresjît r.* I, waar de vraag wordt behandeld, waarom de wereld met een ב is geschapen en niet met een א; dat wil zeggen, waarom de eerste letter der H. S. een ב is. Onder de vele antwoorden hierop gegeven, is ook deze, dat de ב de eerste letter is van het woord ברכה „zegen", terwijl אירירה, „vloek", met een א aanvangt. De eerste letter van het alphabeth nu mocht niet die zijn, waarmee het bericht omtrent de schepping aanving, „opdat men geen opening des monds (geen argument) zou geven aan de „minîm", die zouden zeggen: hoe kan de wereld in stand blijven, terwijl zij met het woord אירירה geschapen is? Neen, sprak God, ik schiep haar met het woord ברכה; ochof zij blijve bestaan!" In stede dezer verzuchting zouden wij verwacht hebben: opdat zij mocht blijven bestaan; maar dit doet voor ons doel niet ter zake. De ketters die hier bestreden worden, zijn menschen die de ongoddelijkheid, doemwaardigheid der schepping leeren, dus dualisten. Zij zullen dus wel met de Gnostieken saamgehangen hebben.

Ook is Dr. Joël niet volledig bij de behandeling der plaatsen die hij bespreekt. Zoo beweert hij, dat het verbod der Misjna [2]) „te prediken (דריש) over de bloedschande in tegenwoordigheid

---

1) Vgl. J. *Berach.* IV, 3.

2) *Chagiga* 2 : 1.

van drie menschen (slechts drie of drie te gelijk?)" niet is gegeven kieschheidshalve, maar omdat men er eene allegorizeerende verklaring van gaf. Hiertoe beroept hij zich op m. *Megilla* IV : 9, waar geboden wordt iemand het zwijgen op te leggen, המכנה בעריות, d. i. waarschijnlijk, die de geboden over de bloedschande allegorizeert; maar hij ziet voorbij dat de Babli hier de verklaring geeft „de schande van zijn vader en van zijn moeder", wat zeker niet veel licht schenkt, maar niet wijst op Dr. Joëls uitlegging en daarom niet had mogen voorbijgezien zijn; dan, dat het verbod over een tekst te prediken voor een grooter of kleiner aantal hoorders, en het verbod geen allegorische verklaring van dien tekst te geven, uit zeer verschillende motieven kunnen verklaard worden; eindelijk, dat onder al wat m. *Megilla* IV verbiedt, ook het besluiten der godsdienstoefening met de lezing van Ezech. 16 behoort, wat toch wel kieschheidsmaatregel zal geweest zijn.

Ook is Dr. Joël wel eens onnauwkeurig in zijn vertaling, en wel zoo dat zijn fout aan zijn hypothese ten goede komt. Zoo in de behandeling van J. *Chag.* II, 1 (ed. Krot. 77 *a* en *b*). Wij lezen daar, dat R. Jozua ben Chananja eens zijn leerling ben Zoma tegenkwam, die in zoo diepe gepeinzen verzonken was, dat hij zijns meesters groet niet beantwoordde. Deze wekte hem uit zijn mijmering: Van waar en waarheen, ben Zoma? Ik denk, gaf deze ten antwoord, over het scheppingswerk en vind[1]) dat tusschen het water hetwelk boven het uitspansel is en dat hetwelk daaronder is slechts éene handbreedte ruimte is. Dit leert mij de vergelijking van Gen. 1 : 2 met Deut. 32 : 11; in beide plaatsen komt het werkwoord רחף (zweven) voor, en het beteekent daar blijkbaar: aanraken en niet aanraken tegelijk. Hierop laat Dr. Joël volgen: „Diese Aeusserungen scheinen harmlos genug, können es aber nach der scharfen Kritik, die sie erfahren, nicht gewesen sein. Josua sagt auf die Aeusserung seines Jüngers: Ben Zoma is noch draussen (bei den Chizonim, Haeretikern)." Zoo vindt hij hier dus ketterij, in casu Gnostische. Maar dit staat er niet. הרי בן זומא מבחוץ beteekent waarschijnlijk: „hij is bui-

1) Derenbourg p. 353.

ten zichzelven," d. i. waanzinnig. Dat dit werkelijk de beteekenis is, blijkt uit de daarop volgende woorden, die Dr. Joël niet had mogen weglaten. Duidelijk zijn ze niet. Letterlijk staat er: „En de dagen waren niet vlug (קלים) voordat Ben Zoma gestorven was." Beteekent dit, zooals Wünsche het overzet: „na weinige dagen stierf Ben Zoma"? Wij vinden dit verhaal, wat Dr. Joël niet schijnt geweten te hebben, ook in *Beresjît r.* II (eind), maar de vergelijking neemt niet alle moeilijkheden weg. Hier zegt R. Jozua, na van Ben Zoma's bespiegeling kennis genomen te hebben, eenvoudig: הלך לו: „het is met hem gedaan!" en wordt het verhaal besloten met de woorden, waarmee reeds „Rasjî" verlegen was: „en niet weinige dagen talmden (שהו) en Ben Zoma was in de wereld". „Rasji" verklaart ze: hij stierf, omdat hij zich te veel in bespiegelingen verdiept had.

In allen gevalle was die diepzinnige mijmering op zichzelve dus geen ketterij al kon zij tot ketterij leiden — maar geestverrukking, „opgetrokken zijn in het paradijs en daar onuitsprekelijke woorden hooren" [1]). Dat dit de oorzaak van ben Zoma's dood was, blijkt uit de vergelijking met de bekende plaats [2]): „Vier gingen in het paradijs, ben Azai, Ben Zoma, Achêr en R. Akiba, waarvan de eerste werd geslagen, de tweede stierf, de derde de plantaadje afsneed en slechts de laatste er heelhuids afkwam". Immers „geslagen worden" zal wel beduiden ziek of krankzinnig worden; het wordt toch opgehelderd door Spr. 25 : 16: „Als gij honig vindt, eet niet meer dan uw genoegen, opdat gij er niet van (over)verzadigd wordt en het uitspuwt;" „de plantaadje vernielen" wordt nader zoo verklaard, dat het schijnt te beteekenen: den godsdienst vervolgen. In het paradijs komen zal dus wel beduiden: zich verdiepen in dingen die den mensch te hoog zijn, wat vaak waanzin, dood of ongeloof ten gevolge heeft en voor weinigen onschadelijk is. Slechts als een der factoren van het Gnosticisme komt dit hier in vergelijking.

Op dezelfde bladzijde van den Jerusjalmi staat, dat een der beste leerlingen van Rabbi eens iets over „den wagen van

---

1) 2 Kor. 12 : 6.
2) *Chag.* t. p. vgl. B. *Chag.* 14 *b*.

Ezechiël" — dat wil zeggen een metafysisch vraagstuk — leerde, dat niet met zijns meesters gevoelen overeenkwam, waarop de leerling met melaatschheid gestraft werd. Hier wordt een ander woord (שחין) gebruikt dan in het verhaal der vier paradijsbezoekers (נגע), anders konden wij tusschen dit geval en het lot van ben Azai een nauwer verband zoeken; maar Rabbi leefde later dan Akiba.

Blz. 168 bespreekt Dr. Joël *Chag.* 12*a*. De vraag is, wat de partikel את in Gen. 1 : 1 beteekent; R. Akiba zegt daarvan: indien zij ontbrak, dan zou ik Hemel en Aarde voor godennamen kunnen houden, maar nu zij er in staat, zie ik dat de woorden geene andere dan de gewone beteekenis hebben. — Zoo vertaalt Dr. Joël, maar onnauwkeurig. Er staat: ik zou Hemel en Aarde voor namen van den Heilige, die geloofd zij! kunnen houden. — Dit is niet hetzelfde als godennamen. En hiermee valt het voornaamste punt van vergelijking weg met de plaats uit Irenaeus, waar van de viereenheid (τετρακτὸς): Begin, God, Hemel en Aarde, sprake is. Meer overeenkomst met Joëls vertaling heeft de parallele plaats in *Beresjît r.* I, die hij niet aanhaalt. Hier toch staat niet „namen Gods", maar: „wij zouden zeggen, dat Hemel en Aarde goden (אלוהות) waren." Doch daar er ook hier van een viereenheid geen sprake is, zoo hebben wij geen reden aan een bestrijding van het Gnosticisme te denken. Te minder daar de *midrasj* aldus voortgaat: „Terecht leert de Schrift (Deut. 32 : 47), dat geen enkel woord van haar voor u zinloos is, en indien het dit is, dan is de oorzaak hiervan, dat gij het niet kunt verklaren wanneer gij er uw best niet voor doet[1]); bij hetgeen er in Deut. op volgt: want dat woord in uw leven, moet men verstaan: nl. wanneer gij er uw best voor doet (er op werkt). Met het feit dat de partikel את staat vóor שמים, wordt aangeduid, dat zon, maan en sterren er mede onder begrepen zijn, en het את vóor הארץ sluit boomen, kruiden en het paradijs mee in." Of hier eene toespeling op het Gnosticisme te vinden is, is zeer twijfelachtig.

De toongevers van het Jodendom waren bevreesd voor diepe

---

1) Wünsche, die den samenhang volstrekt niet begreep, liet hier het woordje „niet" weg.

bespiegelingen. Dit leert ons o. a. de hierboven besproken plaats uit J. *Chag.*, waar Rabbi's ervaren leerling melaatsch wordt, omdat hij in de verklaring van „den wagen" verschilt van zijn meester; want aldus gaat de Talmud voort: „Dit deel der Schrift (תורה הזו?) gelijkt op twee wegen; op den eenen is vuur, op den anderen sneeuw. Wie den eenen inslaat, sterft door het vuur, wie den anderen, van de sneeuw. Wat moet men dan doen? In het midden wandelen."

Wünsche, wiens vertaling van dit deel van den Jerusjalmi even gebrekkig is als die van de *Rabbôt*, geeft ons hier het volgende te lezen: „Diese Thora gleicht zwei Wegen, auf dem einen ist Licht, auf dem anderen ist Schnee. Der eine Schüler schlug den Weg des Schnee's ein und starb im Lichte, der andere schlug den Weg des Lichtes ein und starb im Schnee. Was hätte er denn thun sollen? Er hätte in der Mitte wandeln sollen." Hiervan staat niet veel in het oorspronkelijke, en het geeft ook geen zin; dat hij bij die sneeuw een noot voegt: „Eine Anspielung auf den Aussätzigen" maakt de zaak niet helderder en bewijst alleen, dat hij de plaats volstrekt niet begrepen heeft.

Wat de Talmud bedoelt met dien weg (niet des lichts, maar) des vuurs en dien der sneeuw, beide even noodlottig voor hen die ze betreden, leeren wij door vergelijking van deze plaats met Mechilta *Jethro* 4 (begin): „De berg Sinai rookte, omdat de Heer op hem in vuur neerdaalde." — Dit leert ons, dat de Thora een vuur is, uit vuur gegeven is en met vuur vergeleken wordt. En hoe gaat het bij vuur? Als iemand er dicht bij komt, dan verbrandt hij, verwijdert hij er zich ver van, dan krijgt hij het koud; de mensch kan niet anders doen dan zich aan het vuur warmen." — Het kan wel zijn, dat deze of dergelijke uitspraak over de Thora den schriftgeleerde die het woord in J. *Chag.* overleverde, er toe bracht daar te gewagen תורה הזו, wat een plaats uit Ezechiël niet heeten kan.

Wat het beteekent, dat de Thora met vuur vergeleken wordt, leert ons *Sifrê* Deut § 343 op 't eind. Bij de duistere woorden van Deut. 33 : 2 אש דת למו wordt aangeteekend: „De Schrift leert: dat de woorden der Thora met vuur te vergelijken zijn: het vuur is van den hemel gegeven en ook de woorden der Thora, want er staat: gij hebt gezien, dat ik van den hemel

met u gesproken heb; evenals het vuur leven tot in eeuwigheid is, zoo ook de woorden der Thora; wanneer iemand zich daarmee bezig houdt, dan zijn ze hem leven, verwijdert hij er zich van, dan dooden zij hem; gelijk men zich van het vuur in dit en in het volgend leven bedient, zoo ook van de woorden der Thora; zooals het vuur een merk (brandwond) geeft aan hem die er zich van bedient, zoo doen ook de woorden der Thora (Hier schijnt bedoeld te zijn: wie er zich verkeerd van bedient); gelijk de menschen, die door het vuur sterk zijn, zich van de overige schepselen onderscheiden, zoo onderscheiden zich ook de leerlingen der schriftgeleerden op de markt door hun gang, spraak en kleeding."

De plaats in *Chag.* wil dus zeggen: wie zich geheel onthoudt van „den wagen", van metafysische bespiegelingen, bevriest, wie er zich te veel in verdiept, verbrandt.

Al heeft Dr. Joël bij lange na het laatste woord over de verhouding tusschen Gnosticisme en Judaïsme niet gesproken, zijne bijdrage is toch niet zonder waarde voor hen die zich met dit duister tijdvak der geschiedenis bezig houden.

H. Oort.

Arabische Quellenbeiträge zur geschichte der Kreuzzüge übersetzt und herausgegeben von Dr. E. P. Goergens unter Mitwirkung von R. Röhricht. Erster Band. Zur geschichte Salâh ad-dîn's. Berlin 1879.

Onder de Arabische bronnen voor de kennis der kruistochten bekleedt „het boek der twee tuinen" door Aboe Sjâma, dat de geschiedenis van Noereddin en Saladin bevat, eene voorname plaats. Daar dit nog niet in de groote „Recueil des historiens des croisades" verschenen is (de text is in Caïro gedrukt) en volgens het plan dezer uitgave eventueel zonder verklarende noten zal verschijnen, heeft de heer Goergens besloten hiervan eene Duitsche vertaling in uittreksel met aan-

teekeningen te geven. Daar hem aanvankelijk slechts het tweede deel ter beschikking stond, heeft hij dat eerst vertaald, onder belofte later het tijdvak vóór 1178 eveneens te behandelen. De heer G. zou een nuttig werk verricht hebben, als hij het goed gedaan had. Maar dit laat zeer veel te wenschen over. Niet weinige stukken zijn zóó vertaald, dat men den Arabischen schrijver voor een warhoofd zou houden, in plaats van een begaafd penvoerder, gelijk hij is. Waar het slechts rhetorische opsmukking betreft, is dit van geen overwegend belang, maar hier en daar is door den vertaler het eenvoudige verhaal der feiten onverstaanbaar gemaakt. Terwijl een kunstmatige spelling voor de eigennamen is aangenomen, opdat de lezer toch goed zou weten welke *h*, welke *s*, welke *t* in 't Arabisch bedoeld is, wat voor den niet-Orientalist zonder belang, en voor den Orientalist overbodig is, is het aantal namen dat geheel fout wordt uitgesproken, zeer groot. De chronologie is met zoo weinig zorg behandeld, dat men achtereenvolgens vindt: Zaterdag 4 Juli, Maandag 7 Juli, Vrijdag 9 Juli, Zondag 20 Juli. Er is niets gedaan om den lezer eenigszins te orienteeren in de namen der Moslimische bevelhebbers, die nu eens alleen met hun eeretitel, dan weder met hun eigen naam aangeduid worden, zonder dat het zelfs ergens blijkt, dat de vertaler zelf de identiteit heeft gekend. Daar nu verscheidene personen denzelfden titel dragen, is verwarring bijna onvermijdelijk. De aanteekeningen zijn dikwijls onvoldoende en zelfs verkeerd.

Ik zal dit strenge oordeel elders met bewijzen staven. Hier slechts een paar voorbeelden. De tweede afdeeling begint p. 58 aldus: „Kumes von Tarabulus war zum Sultan geflüchtet und hatte ihm seine Unterstützung gegen seine Glaubensgenossen angeboten. Der Grund war die Heirath mit der Gräfin von Tabarîja, der Schwester des aussätzigen König's, welche nach dem Tode ihres Bruders als Vormund des minderjährigen, durch Testament seines Oheims zur Erbschaft berechtigten, Sohnes die Herrschaft führte und nach dessen frühem Tode die Regierung antrat. Sie hatte mittlerweile einen der arabischen Grossen lieb gewonnen und ihm ihre Hand gereicht und, als man nun eine Rechnungsablage von Kumes verlangte, und sich verschiedene Ansichten geltend machten, zog dieser es vor, sich

in den „Schatten" des Sultan's zu begeben." Verwarder kan het haast niet. De waarheid is dat de gravin van Tiberias en de zuster van den melaatschen koning (Boudewijn IV) twee geheel verschillende personen zijn, dat niet deze zuster, maar Raymund, graaf van Tripoli, in deze vertaling vrij komiek steeds Kumes (d. i. Comes, Comte) geheeten, die gehuwd was met de gravin van Tiberias, voogd was over den minderjarigen prins (Boudewijn V), die de zoon der zuster van den melaatschen koning was. Deze zuster nu huwde met Guido van Lusignan, die hier „een der Arabische grooten" genoemd wordt. Reeds uit Ibno 'l-Athîr, waarvan dit gedeelte in de Recueil met eene goede vertaling is uitgegeven, had de vertaler dit beter kunnen en moeten weten. Hij schijnt niet eens gemerkt te hebben, hoe dwaas en strijdig met andere berichten de medegedeelde passage is. Er is slechts bij aangeteekend dat hieruit blijkt, dat „der Verfasser" vroeger ten onrechte getwijfeld heeft aan de verstandhouding tusschen den regent Raymund en Saladin, die door de westersche schrijvers bijna eenstemmig verhaald wordt.

P. 61 lezen wij: Um das grosse Kreuz schaarten sich die Diener des Tyrannen, die Verführer der Menschheit und Gottheit und schrieen: „Leute der Länder, Leute der Trinität." Mit der grössten Ehrfurcht gegen das Kreuz verbanden sie strenge Unterwürfigkeit gegen die Commandirenden; die Gesammtzahl betrug im Lager von Sa'îd über 50000." Dat iemand verleider der menschheid genoemd wordt, is te verstaan, maar de scheldnaam „verleider der Godheid" is eene uitvinding van den vertaler, waarvan niemand hem de eer zal betwisten. De wapenkreet „volken der landen, volken der drieëenheid" is al even fraai. De vertaling had aldus moeten luiden: „Om het heilige kruis schaarden zich de dienaars van Satan, die Godheid en menschheid verwarren. En zij riepen allen ten strijde op in de vergaderingen der Christenlanden, en namen het teeken des kruises ten blijk hunner vereering; en niemand wederstreefde hen, die kon gaan, en de menschen kwamen uit in tallooze menigte van alle kanten en hun getal bedroeg, toen zij vereenigd waren, ruim 50,000." De vertaler heeft den plaatsnaam Sa'îd geïmproviseerd door misverstand eener dichterlijke uitdrukking. Wat de Arabische schrijver

bedoelt met de verwarring van Godheid en menschheid, is duidelijk genoeg. Ook p. 82 is eene dergelijke uitdrukking allerwonderlijkst vertaald. „In dem Tempel (d. i. niet zooals men uit de vertaling zou opmaken: in den grooten tempel, maar in de kerk van het Heilige Graf) . . . . wurde . . . . die Gottheit angebetet und man nannte sie Menschheit." De Arabische woorden beteekenen eenvoudig: „hier belichaamde zich (naar bewering der Christenen) de Godheid en werd de menschheid (de mensch) vergoddelijkt."

Ik meen het hierbij te mogen laten.

M. J. DE GOEJE.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Geschiedenis der Indische godsdiensten.

J. MUIR, *Metrical Translations from Sanskrit writers with an Introduction, prose versions &a*, (Londen, Trübner & C°., 1879) is de volledige verzameling van al de metrische vertalingen uit Sanskrit-schrijvers, die Dr. Muir deels onder den titel *Religious and Moral Sentiments* in 1875 bij Williams & Norgate uitgegeven, deels in verschillende kleine bundels voor vrienden heeft laten drukken, deels in zijn *Original Sanskrit Texts* (Vol. II en V) had ingelascht. Zij zal, als een schoon geheel, menigeen die de gedichten reeds kende, hoogst welkom en een geschikt middel zijn om ze ook aan anderen te doen kennen.

De grootste helft der overzettingen bestaat uit meestal korte, soms ook uitvoeriger, godsdienstig-zedelijke spreuken, aphorismen, beschouwingen, gesprekken, hoofdzakelijk ontleend aan de epische poëzie, waarvan de schrijver zulk een grondig kenner is. De kleinste, niet minst belangrijke helft wordt ingenomen door hymnen of kortere stukken uit den *R*igveda, waarbij ook enkele uit den Atharvaveda gevoegd zijn. Den overgang vormen de berijming der legende van Asita, den Indischen Simeon, zooals Dr. Muir hem noemt, den wijze, die volgens den Lalitavistara in zijn kluizenarij op den Himâlaya uit wondere teekenen de geboorte van den Buddha had vernomen, en nu ging om hem zijn hulde te brengen ofschoon hijzelf zijn heerlijkheid niet zou aanschouwen, en de vertaling der episode van Râva*n*a en Vedavatî uit den Uttara Kâ*nd*a van het Râmâya*n*a.

Van veel belang is de *Appendix*, waar een letterlijke proza-

vertaling van dezelfde stukken wordt gegeven, die in de metrische soms zeer vrij behandeld moesten worden. Men kan zich, ook zonder het oorspronkelijk Sanskrit te raadplegen, dus kunnen overtuigen, hoe de geleerde dichter, bij alle vrijheid in den vorm, de gedachten van de Indische poëten heeft weten te vertolken en daarbij trouw gebleven is aan hun geest. In een supplement ontvangt men nog parallele plaatsen uit classieke schrijvers, waarvan sommige weder metrisch vertaald zijn, zooals de hymne op Zeus van den Stoïcijn Kleanthes op bladz. 344. Eindelijk behandelt de auteur in een uitvoerige inleiding het belangrijk vraagstuk, of christelijke gedachten en voorstellingen door enkele Indische schrijvers zijn overgenomen, zooals dat voor de Bhagavad-gîtâ o. a. door Lorinser beweerd is, en zooals reeds Prof. Weber in den *Kr*ish*n*a-cultus meende op te merken. Ik zelf heb deze kwestie in dit Tijdschrift (1877 n°. 1 p. 63 vgg. „Christus en *Kr*sh*n*a") ter sprake gebracht, en ben daarover tot ongeveer dezelfde slotsom gekomen.

Het is hier de plaats niet de dichterlijke waarde van Dr. Muir's vertalingen te beoordeelen. Slechts mogen wij zeggen, dat zij altijd helder, eenvoudig en vloeiend zijn en in dit opzicht wedijveren met de bekende Duitsche van Roth, Kaegi en Geldner. Dat men op de juistheid der proza-overzettingen kan staat maken en zeker kan zijn, dat de schrijver zijn Indisch origineel steeds volkomen verstaan heeft, behoeft van een Sanskritist als Dr. Muir wel niet te worden verzekerd. Voor ieder, die niet in staat is zelf een studie te maken van den godsdienst en de zeden der Vedische en Brahmaansche Indiërs, en die toch begeert zich een juist denkbeeld te vormen van hetgeen zij dachten en dichtten over menig onderwerp tot dit gebied behoorende, zullen Dr. Muir's *Metrical Translations* een veilige gids zijn. Veel zal hij er in vinden, wat met onze wijze van denken, met onze moraal vooral overeenstemt, meer nog wat men bij andere volken der oudheid evenzoo ontmoet, veel ook wat daarvan en van onze voorstellingen verschilt. Het echt-menschelijke, wat bij alle volken en in alle tijden weerklank vindt, zal hij niet vergeefs bij de oude Indiërs zoeken; ook veel waaraan wij ontwassen zijn of wat ons vreemd is. Want de verdienste van deze verzameling is juist, dat zij niet eenzijdig idealiseert en moderniseert, maar ook het

weinig beduidende, kinderlijk-naïeve weergeeft zooals dat in 't oorspronkelijke wordt aangetroffen, en zelfs machiavellistische raadgevingen niet verzwijgt.

A. Barth, *Les religions de l'Inde*, (Parijs, Fischbacher, 1879) is een afzonderlijk overgedrukt artikel uit de *Encyclopédie des sciences religieuses* van Prof. F. Lichtenberger, en verdient deze afzonderlijke uitgave ten volle, want in zijn betrekkelijk kleinen omvang is het een der rijkste en beste werken die in de laatste jaren over den Indischen godsdienst verschenen zijn. Het onderscheid tusschen deze uitgave en die in de Encyclopedie is dit, dat hier een vrij groot aantal verwijzingen en ophelderingen in korte aanteekeningen aan den voet der bladzijden zijn bijgevoegd, die de waarde van het werkje voor den lezer niet weinig verhoogen.

Om den aard van het geschrift duidelijk te doen uitkomen, haal ik een paar regels uit het korte voorbericht aan: „La présente Notice..... a donc été écrite pour des lecteurs que nous devions supposer plus ou moins étrangers aux choses de l'Inde, et c'est à ce point de vue qu'elle doit être jugée. L'économie du recueil auquel elle était destinée n'admettant pas de notes, il a fallu supprimer beaucoup de détails impropres à être fondus dans le texte. Nous nous sommes efforcé cependant d'en retenir la substance et, peut-être, les spécialistes qui voudront bien nous lire, s'apercevront-ils qu'il se cache une certaine somme de travail minutieux sous les généralités de notre exposé." De schrijver zegt hierin niets te veel, integendeel, veel te weinig. Zijn bescheidenheid doet hem spreken van een „certaine somme de travail," waar hij gerust van een zeer grondige, diepe en uitgebreide studie mocht spreken, die zich voor den gewonen lezer achter het goed geschreven overzicht verbergt, maar voor elk die ook eenige studie van het onderwerp gemaakt heeft, duidelijk toont.

De Heer Barth handelt achtereenvolgens over den Vedischen godsdienst, of, gelijk hij juister schrijft, de Vedische godsdiensten, in 't bijzonder over den *R*igveda; over het ritueel, de wijsgeerige bespiegelingen en het verval van den godsdienst in de Brahmaansche periode; over het Buddhisme en Jainisme, zeer kort; eindelijk over het Hinduïsme, dat is het Brahma-

nisme na de stichting en 't verval van 't Buddhisme in Indië, en wel eerst over de godheden der secten, haar geschiedenis en leerstellingen, de hervormende secten en den cultus. Met eenige woorden over den Brahma-samâj besluit hij zijn schets.

En over dat alles schrijft hij bondig, juist en helder, zonder de gapingen in onze kennis door hypothezen of gewaagde fantazieën aan te vullen, zonder ooit iets te verzekeren wat niet op degelijke gronden steunt.

Ik kan geen uitvoerig verslag van zijn arbeid geven, maar bepaal mij tot het wijzen op sommige gelukkige bladzijden, of op punten die door hem in een nieuw, of althans in het ware licht zijn gesteld.

Zoo verdient onder anderen zijn beoordeeling van den *R*igveda bijzonder de aandacht, omdat zij, en ik meen terecht, van de gangbare eenigszins afwijkt. Gewoonlijk wordt die Veda niet slechts als de oudste verzameling van liederen der Hindu's beschouwd, wat hij zonder twijfel is, maar ook als het letterkundig product van een zeer primitief volk, als het godsdienstig stamelen onzer eerste voorvaders, waaruit men gemeend heeft gevolgtrekkingen omtrent den oudsten godsdienst en zelfs omtrent den oorsprong van den godsdienst te mogen afleiden. Reeds lang heb ik aan de juistheid van die voorstelling getwijfeld. Voor een deel zijn de liederen in die verzameling zeker zeer oud, doch ook dat oude schijnt niet onveranderd gebleven maar hier en daar gewijzigd, gecastigeerd te zijn. Hoe oud ook, schijnt zij mij betrekkelijk modern, de vrucht niet van een primitieven, kinderlijken godsdienst, maar veeleer van een godsdienstige hervorming die van een priesterschap of liever van een geleerden stand uitging. Met vreugde zag ik, dat ook de Heer B. aan het dogma der oorspronkelijkheid van den *R*ik niet zoo onvoorwaardelijk gelooft, en zeer duidelijk een tegenovergesteld gevoelen laat doorschemeren. Niet slechts erkent hij (blz. 6) dat er in den Atharva en den Yajur-Veda, zoo niet ouder, althans even oude bestanddeelen zijn als in den *R*igveda, maar hij telt (blz. 20) een menigte mythen en mythische bijzonderheden van ontwijfelbare oudheid op, die in die oude verzameling òf verzwegen, òf gewijzigd en verzacht zijn, omdat zij schenen de goden te verlagen of het zedelijk gevoel der verzamelaars kwetsten. Terecht loochent hij, dat

alles in het 10e Boek zoo jong zou zijn, als algemeen wordt aangenomen. En duidelijk zegt hij (blz. 27), dat de voorstellingen omtrent *brahman* en de macht van het ritueel in den *R*igveda, zelfs in de oudste zijner bestanddeelen, geenszins primitief, maar uitgewerkt en kunstig zijn. Deze oudste Veda is door en door sacerdotaal, en de bewijzen daarvan „auraient dû faire réfléchir ceux qui ont voulu n'y voir que l'oeuvre de pasteurs primitifs célébrant les dieux tout en menant paître leurs troupeaux." Ik zou alleen willen vragen, of B. recht heeft, kort nadat hij zulk een overtuiging heeft uitgesproken, de lijn tusschen de Vedische en Brahmaansche perioden, die dan toch zeker meer in elkander gevloeid zijn, zoo scherp te blijven trekken als hij doet, en alleen op een eenigszins ander standpunt consequent is.

Evenzeer stem ik met hem in, als hij verklaart in den *R*igveda geen bewijzen te kunnen vinden van een strijd tusschen de vereering of de vereerders van Varu*n*a en Indra. De meening dat Varu*n*a door Indra meer en meer zou verdrongen zijn, hoe algemeen ook aangenomen, verwerpt hij. Is er sprake van strijd tusschen deze beide goden, dan is dat geen feit der godsdienstgeschiedenis maar een mythisch voorval. Ook behaalt Varu*n*a twee van de drie malen de overwinning, en indien eens Agni verklaart hem te verlaten voor Indra, dan is dat omdat Varu*n*a tot de verschrikkelijke (niet, zooals B. zegt, tot de booze) goden behoort. Indra moge als de meer handelende god, dien men dus meer noodig had, ijveriger en algemeener gediend zijn, Varu*n*a is en blijft de hoogste.

De moeilijke vraag, hoe het komt dat de leer der zielsverhuizing, waarvan in de geheele Vedische literatuur, met uitzondering van de Ara*n*yaka's en de Upanishads, niets voorkomt, in de laatstgenoemde geschriften niet als iets nieuws verkondigd, maar als een welbekend en volkomen ontwikkeld dogme aan de geheele heilsleer en bespiegeling wordt ten grondslag gelegd, heeft de Heer B. natuurlijk niet kunnen oplossen, want daartoe ontbreken de gegevens. Maar hij geeft daarover zeer goede opmerkingen. Ik bedoel nog niet zoozeer zijn verwijzing naar *R*V. X, 58; 16, 3, waarin hij een „première ébauche" der metempsychose ziet, want het is toch nog geheel iets anders dat het oog van den gestorvene zich met de zon, zijn adem

zich met den wind, zijn ledematen zich met de planten vereenigen en zijn geest naar alle oorden der wereld en naar Yama's rijk gaat, dan dat de mensch eindeloos moet worden wedergeboren in verschillende gestalten. Maar vooral zijn gissing (blz. 18) dat wij hier te doen hebben met een lagere voorstelling die leefde onder het volk en door de Vedische Brahmanen versmaad werd, maar die, zooals hij later (blz. 50) opmerkt, eerst volkomen ontlook en de vastheid van een dogme kreeg onder den invloed van de metaphysische gedachten, die in de Upanishads haar uitdrukking vonden. Ook merkt hij terecht op, dat de leer in kiem reeds in de Brâhma*n*a's aanwezig is.

Oud, maar evenzeer opzettelijk door de oude verzamelaars der liederen verzwegen, zijn volgens B. voorts de menschenoffers, het weduwenoffer en de afgodsbeelden. Van het laatste zijn in den *R*igveda althans eenige sporen, al komen ze bij 't Brahmaansche ritueel niet voor. De beide eerstgenoemde zijn algemeene oud-arische gebruiken.

Eindelijk, om niet alles te noemen wat in B.'s schets van den godsdienst in het Vedische tijdperk opmerking verdient, zeer schoon doet hij (blz. 41) het universalistisch karakter van het Brahmanisme, in weerwil van zijn kleingeestigheid en bekrompenheid, uitkomen, zooals ook dit, dat, al zijn de Upanishads van jonge dagteekening, de leer daarin vervat zich zonder middenterm aan de oorsprongen der Brahmaansche scholen vasthecht, en zij den Jnânakâ*nd*a, „la section spéculative," gelijk de eigenlijke Veda den Karmakâ*nd*a, „la section pratique" van de literatuur der periode uitmaken. Terecht worden (blz. 47) de Upanishads gekarakterizeerd als boeken die veel minder een wijsgeerig systeem als wel den weg des heils willen onderwijzen, „exhortations à la vie spirituelle," niet hoofdzakelijk speculatief, maar veeleer practisch.

Het hoofdstuk over het Buddhisme, hoe kort ook, is uitmuntend geslaagd. Zeer fijn is de ontwikkeling der idee van 't Nirvâ*n*a, als bij den Meester zelven misschien nog niet duidelijk omschreven, maar die toch noodzakelijk leiden moest tot de stichting eener school als die van Nâgârjuna en haar nihilisme, „de leer van het ledig" zooals de Brahmanen het niet te onrechte noemden. B. leidt het Buddhisme niet af,

zooals dat vroeger wel geschiedde, van de Sânkhya-philosophie, maar uit een primitieven Vedânta die 't geloof in 't Brahman zou verloren hebben (blz. 70), en hij verklaart zijn grooten invloed en verbreiding vooral uit de macht van Buddha's persoon en legende, en uit de krachtige organisatie van de monnikenorde. Vandaar dat het afnemen moest toen de nieuw-Brahmaansche stelsels andere, even scherp geteekende, ofschoon dan ook legendarische personen daartegenover stelden.

Het Jainisme acht hij jonger dan het Buddhisme, en nu en dan spreekt hij er van als daaruit voortgesproten. Wel houdt hij rekening met het gevoelen van Jacobi en Bühler, die meenen te kunnen bewijzen dat het Jainisme althans even oud als het Buddhisme, en de heilige van 't eerste Mahâvîra een tijdgenoot van den Buddha moet geweest zijn. Maar hij houdt vol, dat het geen godsdienst geworden is, dan nadat het Buddhisme reeds lang had bestaan, en dat het dus als zoodanig historisch jonger was. En het schijnt wel, dat bij de gegevens die wij nu nog bezitten, vooreerst althans, geen andere slotsom mogelijk is.

Ook in de laatste hoofdstukken, met name dat over het Hinduïsme, opent de schrijver verscheidene nieuwe gezichtspunten, die wij echter, om niet te uitvoerig te worden, niet alle kunnen vermelden. Zoo is het onderscheid tusschen de Oud-Brahmaansche of liever Vedische goden en die van het Nieuw-Brahmanisme of Hinduïsme uitstekend gekenschetst (bl. 107), maar wordt toch te gelijk aangetoond, hoe bijvoorbeeld de latere Trimurti in oude Vedische en Brahmaansche voorstellingen wortelt (bl. 108). De boven, in de aankondiging van het werk van Dr. Muir, reeds besproken vraag, of het Christendom op den Krshnadienst invloed heeft uitgeoefend, en met name of de theorie van 't geloof (*bhakti*) aan de leer der πίστις ontleend zou zijn, wordt door B. in denzelfden zin beantwoord als door Dr. Muir en door mij werd gedaan. Hij maakt daarbij van een werkje van F. Nève, *Des éléments étrangers du mythe et du culte de Krichna* (Parijs 1876) die van een tegenovergesteld gevoelen is, evenmin als van de reeds voor eenige jaren gedrukte voorrede van Dr. Muir gewag. Het artikel in het Theologisch Tijdschrift is hem natuurlijk onbekend gebleven.

In het hoofdstuk over den Eerdienst trof mij de opmerking, dat de dierenvereering thans met den cultus van Vishnu (Râma) en Çiva verbonden een overblijfsel zijn moet van een godsdienst, waarschijnlijk veel ouder dan hun legenden, waarvan de Vrshâkapi (stieraap) van den Veda de prototype kan zijn (blz. 158), een opmerking, waarmede ik volkomen instem.

Ik eindig met een krachtige aanbeveling van dit kort maar helder en leerrijk geschrift, dat het groote werk waarvoor het werd samengesteld tot sieraad strekt. Niemand, die eenigszins belang stelt in de geschiedenis van dezen gewichtigen godsdienst der oudheid mag het ongelezen laten. Critische aanmerkingen of vragen laat ik achterwege. Zij zouden, bij zoo groote overeenstemming, weinige zijn. Slechts dit: of de verklaring van Aditi door „l'immensité" (blz. 15) en van Nârâyana door „celui qui repose sur les eaux" (blz. 45) de juiste is, betwijfel ik zeer. Ik kan in Nârâyana nog slechts een patronymicon van Nara en in Aditi niet anders dan de schemering, en alleen als zoodanig den abyssus zien.

Adolf Kaegi, *Der Rig-Veda, die älteste Literatur der Inder*, 2 Thle (Zürich 1879) is de titel van een tweeledig schoolprogram van het Zuricher gymnasium.

Na een korte inleiding over de vier Veda's en hun verschillende deelen, waarin de schrijver niet verzuimt de verdiensten van zijn geliefden leermeester Roth in 't licht te stellen en tegen de aanvallen van anderen, vooral van M. Haug, te handhaven, spreekt hij uitsluitend over den Rig-Veda. Eerst geeft hij een beschrijving van den vorm der verzameling, dan iets over de taal, de woonplaats en beschaving van het Vedische volk, dan een korte schets van de grondgedachten, die den Vedischen godsdienst beheerschen, een schets die formeel juist is, maar uit het oogpunt der godsdienstwetenschap bezien, nog al iets te wenschen overlaat. Hetgeen primitief en hetgeen een gevolg van natuurlijke ontwikkeling was wordt niet onderscheiden en soms eenvoudig als „Verirrung" voorgesteld.

Bij de bespreking van den inhoud der liederen begint Dr. Kaegi met de godsdienstige en, aangezien deze de talrijkste en belangrijkste zijn, wijdt hij daaraan de meeste aandacht.

Den strijd dien men hier tusschen de godsdiènstige voorstellingen van den eenen en den anderen dichter opmerkt verklaart hij daaruit, dat vooreerst in verschillende streken onderscheiden goden heerschten, en dat ten andere die god steeds als de hoogste wordt aangeroepen die de bijzondere bede van den zanger het best vervullen kan. Met Max Müller noemt hij dit Kathenotheïsme, ofschoon deze geleerde daarmee toch niet geheel hetzelfde bedoelt.

Dan volgt een overzicht van de Vedische goden naar de oude verdeeling in drie sferen: aarde, luchtruim, hemel (de hoogste bron des lichts). Van de aardgoden wordt alleen Agni, de menschenvriend en bode der goden behandeld, van de luchtgoden Vâta (Vâyu), Rudra met de Maruts, Parjanya, Indra eindelijk meer uitvoerig als de groote krijgsgod, de schepper en onderhouder der wereld, de aanvoerder der goddelijke en menschelijke geslachten, de heer en meester, bestraffer der goddeloozen en helper der vromen. De schrijver blijkt daarbij nog een voorstander van het oude gevoelen, dat Indra een god der Indo-erânische periode moet geweest zijn, wat hij staaft met een beroep op de vermelding van zijn naam onder de daeva's of booze geesten in 't Avesta, ofschoon 't bewezen is, dat de plaats of plaatsen waar hij dus in de heilige schrift der Pârsî's vermeld wordt, zeer jong, en 't bewijs dus uiterst zwak is. De goden van den lichten hemel die K. dan beschrijft zijn de Açvin's, die hij met den morgenhemel in verband brengt, de dageraadsgodin Ushas, en naast den zonnegod Sûrya zijn bijvormen Pûshan de voeder en rijkdomgever, Vishnu de „werker" (zooals hij zijn naam verklaart) en Savitar, de aandrijver, de levengever, de goddelijke macht achter de zon.

Maar deze goden zijn de hoogste niet. Dat zijn de Âditya en onder hen vooral Varuna, Mitra en Aryaman, over wie nu met zekere uitvoerigheid, gelijk daarna nog over Soma en Brhaspati of Brahmanapati wordt gehandeld. Dezen laatste, den gebedsheer, beschouwt K. als een schepping en tegelijk een personificatie der priesterlijke werkzaamheid, wat, indien het juist is, nog niet in zich sluit, dat het goddelijk wezen zelf eerst in deze periode zou gevormd zijn. Varuna, waarmee de schrijver het geloof in persoonlijke onsterfelijkheid nauw

verbindt, is voor hem de allesomvattende hemel gepersonifiëerd, wat zeker bij niemand bezwaar heeft, maar ook de hoogste en meestvereerde god der Indo-erânische periode, die in de Vedische door den nationalen god Indra op den achtergrond werd gedrongen. Bij de aankondiging van het werkje van Barth hierboven heb ik reeds gezegd, dat naar mijn inzien voor deze meening geen voldoende bewijzen zijn, en dat ook Varuṇa in den Ṛig-Veda volstrekt niet op den achtergrond staat maar inderdaad de hoogste god is. Blijkt hieruit reeds, dat Kaegi nog een getrouw leerling uit de school van Roth is, die de geliefkoosde denkbeelden van zijn leermeester niet verloochent, hetzelfde komt uit in zijn bespreking van de niet-godsdienstige liederen uit den Ṛig-Veda, waarmee hij zijn verhandeling besluit. Althans schijnt hij aan den strijd tusschen Viçvâmitra en Vasishṭha een veel werkelijker historisch karakter toe te kennen, dan wij dat zouden durven doen; in weerwil van de tegenspraak van Haug, de Gubernatis en Bergaigne rekent hij, evenals trouwens Max Müller en de meeste geleerden, den bekenden kikvorschen-hymne (7, 103) tot de „humoristische," dat wil zeggen: „satyrische", en naar ik geloof, met recht; en eindelijk beschouwt hij de toover- en bezweeringsformulieren als een „Abart" der didactische poëzie, waarin ik zeker niet met hem kan instemmen. Toover- en bezweeringsformulieren zijn veel ouder dan eenige, ook de oudste, didactische poëzie; zij behooren tot den vroegsten cultus, en zijn niet uit een andere dichtsoort, maar onmiddellijk ontstaan uit de behoefte om de vijandige geesten te verjagen en de machtige goede gunstig te stemmen.

Kaegi is een zuiver vertegenwoordiger van de vrij algemeen heerschende meening, dat aan de Saṅhitâ van den Ṛik een geheel eenige plaats in de Vedische letterkunde toekomt; dat zij in oudheid al het andere zeer verre overtreft. Hij erkent wel, dat de bestaande verzameling slechts een bloemlezing is, eeuwen na den leeftijd der dichters uit een rijken schat van hymnen gemaakt, en dat de leeraars die haar samenstelden een deel er van niet eens meer verstonden. Hij erkent, dat er, gelijk reeds A. Kuhn aantoonde, in den Atharva Veda ook niet weinig ouds gevonden wordt, dat tot den volksgodsdienst behoorde. Maar hij aarzelt verder te gaan. De liederen,

voor wier samenstelling hij een tijdperk van duizend jaren aanneemt, zijn voor hem de naieve uitingen van 't geloof der eerste Indiërs, toen zij, nog aan de grenzen van hun later land, in kinderlijken eenvoud hun goden prezen. Zij doen ons het godsdienstig en zedelijk denken, dichten en scheppen kennen van een volk en eeuw, die het best de eerste geestesontwikkeling van onzen stam vertegenwoordigen. Wie dit gevoelen met helderheid, en wat de bijzonderheden en gegevens betreft met volkomen juistheid, wil uiteengezet zien, zal in zijn program een goed geslaagd overzicht vinden. Veel nieuws zullen wij van zulk een overzicht niet eischen, en er ook niet in vinden. Maar de rijke en geleerde aanteekeningen bevatten een schat van onderricht, en geven zoo aan de verhandeling de grootste waarde.

Literary Remains of the late Professor Theodore Goldstücker 2 Voll. (Londen 1879). Deze twee deelen bevatten de artikelen door Goldstücker voor *Knight's Encyclopaedia Metropolitana* en *Chambers' Encyclopaedia* en eenige Tijdschriften samengesteld. Alle hebben ze betrekking op Indië, het oude Indië en het tegenwoordige. Die over de hedendaagsche toepassing der Hindusche wet, over „Privy Council Law Cases" en andere zullen door de beoefenaars van Oostersch recht, dat over de „Religious difficulties of India" door zendelingen en wetenschappelijke zendingsvrienden met belangstelling worden gelezen. Dit laatste is geschreven vooral naar aanleiding van twee polemische geschriften, door twee Christen geworden inlanders, beiden om hun geleerdheid bekend, Prof. K. M. Banerjea en Nehemiah Nilakantha Sastri Gore, tegen de Hindusche stelsels van wijsbegeerte gericht. Het is alleraardigst een Joodsch geleerde hier tusschen Christen en Hindu te zien richten.

De genoemde stukken komen alle voor in het tweede deel, dat ook nog een zeer lezenswaardig artikel over „The inspired writings of Hinduism" en een ander over „Hindu epic poetry: the Mahâbhârata" bevat, ofschoon het eerste zeker weinig aan zijn titel beantwoordt, daar het hoofdzakelijk handelt over 't beruchte Mahârâja-proces, te Bombay in 1860 en 61 gevoerd. Daar stonden de redacteur van het inlandsch nieuwsblad *Satya Prakâsa* (Licht der waarheid) en de Mahârâja, de opperpries-

ter van de secte der Vallabhâcâryas tegenover elkander, de eerste door den laatste aangeklaagd van laster, omdat hij de secte en haar hoofden van allerlei verkeerdheden had beticht en de gezinte zelve „a sham, a delusion and a heresy" had genoemd. Het proces zelf zou weinig belangstelling bij ons opwekken, ware 't niet, dat daardoor over den tegenwoordigen toestand van het Hinduïsme een helder licht was opgegaan, en het diep verval was gebleken van een wijd verbreide secte, waartoe de deftigste kooplieden van Bombay en zelfs aanzienlijker personen behooren, en tevens de volslagen onwetendheid van den hoogepriester zelven, ofschoon hij onder de zijnen nog een der geleerdsten was.

In het eerste deel neemt een vrij uitvoerig artikel over den Veda de hoofdplaats in. De andere artikelen, meest over letterkundige en godsdienstige onderwerpen, zijn zeer kort. In het herdrukken van zulke, noodwendig oppervlakkige, artikelen uit een Encyclopedie, die gewoonlijk niets nieuws bevatten maar de algemeen aangenomen denkbeelden, waarvan men de uiteenzetting en verdediging elders zoeken moet, in beknopten vorm samendringen, zie ik weinig nut. Met één deel *Literary Remains* van Goldstücker, waarin dan het uitgebreider stuk over den Veda gemakkelijk een plaats had kunnen vinden, zouden wij volkomen voldaan zijn geweest.

Zeker zouden wij daarbij echter de *Biographical Note* niet hebben willen missen, die ons den gestorven geleerde in zijn verdiensten en onvermoeide, helaas! te overspannen en daardoor noodlottige, werkzaamheid schetst. Van zijn lang niet malschen kamp tegen enkele zijne mede-sanskritisten — Goldstücker was zeer strijdlustig en heftig in dien strijd — wordt hier voorzichtiglijk gezwegen.

Intusschen wordt ook nu weder op dit gebied een felle krijg gevoerd, en wel over de verklaring van den Veda. Daarop heeft betrekking het stuk van

A. Bergaigne, *Quelques observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-veda*, in de *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, T. IV. p. 96 vgg. De lezers van dit Tijdschrift kennen den heer Bergaigne uit de aankondiging van zijn *Religion védique* in den vorigen jaargang, blz. 623

vgg., en hebben daar reeds kunnen zien, hoe hij zich tegen de voorstellingen en exegese van Roth en Grassmann aankant. Krachtig verzette zich daartegen M. Pischel in de *Gött. Gel. Anzeigen* 1879, die zelfs verklaarde, zich liever met Roth en Grassmann te vergissen, dan den Veda te begrijpen met Bergaigne. Wel verre van zich door die tegenspraak te laten afschrikken, treedt hij weder in het krijt, en zegt dat hij nog stouter, nog vermeteler zijn zal, dan te voren. „Non content d'avair tenu tête au monstre toutes les fois qu'il s'est présenté à moi au détour d'un vers, je vais lui donner la chasse à travers le recueil entier." Hij kan niet dulden, dat de vreemde figuren, de harde uitdrukkingen, de „cacophonie des métaphores discordantes," die men in de vedische liederen aantreft, in de vertaling verzacht en bemanteld en door moderne uitdrukkingen, meer naar den nieuwen smaak, vervangen worden, zooals Grassmann dat in den regel, en zelfs Ludwig niet zelden gedaan heeft. Men moet de beelden, ook waar ze op onzin gelijken en zich noch dichterlijk, noch logisch laten rechtvaardigen, letterlijk weergeven, anders doet men het origineel geweld aan. Want — en dit is het, wat den grondslag van zijn *Religion védique* uitmaakte, wat hij in het eerste deel daarvan verdedigde en in de volgende deelen nog duidelijker belooft aan te toonen — die vergelijkingen en metaphoren zijn geen louter dichterlijke beelden, maar mythische uitdrukkingen, die daarom door de rechtzinnige zangers gebezigd moesten worden.

Hier doorloopt hij nu den geheelen Veda (d. w. z. de Sañhitâ van den *R*ig-veda) om de stoutheid der vergelijkingen, enkele, omgekeerde en dubbele, de vermetelheid der metaforen, de onsamenhangende verbinding van den eigenlijken en den figuurlijken term, het samenvoegen van ongelijksoortige vergelijkingen en metaphoren aan te wijzen, en te toonen dat de vedische dichters zelfs niet terugschrikken voor „galimatias triple en quadruple."

Een vraagstuk uit de hermeneutiek van den Veda kan hier niet worden behandeld, zelfs al ware de schrijver dezes daartoe bevoegd. Maar voor de godsdienstwetenschap is de zaak van groot belang, en daarom mag ik niet nalaten er op te wijzen. Al erken ik den regel, dat een vertaling het oorspron-

kelijke zoo getrouw mogelijk moet wedergeven en de gebrekkige beelden niet mag verbloemen, dat wij hier altijd mythologie en geen vrije fantazie zouden hebben, zou ik vooreerst nog niet durven verzekeren. Maar dat er een groote waarheid schuilt in de denkbeelden van Bergaigne, al heeft hij haar misschien niet juist uitgedrukt, daarvan ben ik evenzeer overtuigd. Nog een derde is mogelijk, te weten, dat wij in de oude hymnen van den *R*ik noch primitieve poëzie (met uitzondering misschien van eenige zeer oude en eenvoudige liederen), noch zuiver mythische wonderspraak, maar, ten minste in menig gedicht, de vrucht van priesterlijke bespiegeling bezitten, en dat de zonderlinge vergelijkingen en verwrongen beeldspraak die ons daarin verbazen, een opzettelijk uitgedachte mystieke rhetorica, zoo iets als in de Eddische *Skyringar*, of liever een soort van Vedische tale Kanaäns zouden zijn. Wellicht is langs dien weg de oplossing te vinden. Maar zeker kan een vraagstuk van dit gewicht en dezen omvang niet worden uitgemaakt, door een aantal plaatsen, gerangschikt naar den aard der daarin behandelde beelden, te verklaren. Een nauwkeurige statistiek moet eerst worden opgemaakt, waar, dat is in welke soort van hymnen die beelden wel, in welke ze niet worden gebezigd. Dan moet elk in 't verband, waarin zij voorkomt, worden behandeld en verklaard. Een verhandeling zooals die van den heer Bergaigne is daartoe onvoldoende.

Adolf Holtzmann, *Agni nach den Vorstellungen des Mahâbhârata*, en *Arjuna. Ein Beitrag zur Reconstruction des Mahâbhârata* (Straatsb. 1878 en 79). Twee zeer welkome monografieën over de mythologie van het groote epos, voor de godsdienstgeschiedenis echter zeer ongelijk in waarde. Immers, de eerste handelt over een der hoofdgoden van de Indische oudheid, de tweede betreft den grooten held, die oorspronkelijk ook wel een god zal geweest zijn, en die ook in 't epos, althans volgens den heer Holtzmann in de later overgewerkte gedeelten, of een zoon, of zelfs een incarnatie, een gestalte van Indra genoemd wordt, doch in de oudste gedeelten een, zij 't ook met bovennatuurlijke krachten begaafd, mensch is.

In de jongste zijner brochures tracht Dr. Holtzmann aan te

toonen, dat Arjuna ook in de oudste redactie van 't MBh. wel een der hoofdrollen vervuld heeft, en de helden zijner eigen partij, de Pâ*nd*avas als strijder overtrof, doch wederkeerig door sommige der Kauravas overtroffen werd, en noch als mensch, noch als krijgsheld een zoo hoogen rang innam als dit in het tegenwoordige gedicht het geval is. Hij maakt zich zelfs schuldig aan zeer onedele handelingen, die men door de latere redactie heeft pogen te verbloemen. Of liever, schoon zelf niet onedel, hij laat zich gemakkelijk verleiden door zijn vriend, zijn wagenmenner K*r*sh*n*a, wiens zuster K*r*sh*n*â Arjuna's gade is, en die alle met de oude wapeneer en ridderlijkheid strijdige daden bedenkt, om ze door zijn zwager te laten uitvoeren. Ook deze K*r*sh*n*a is in het oude gedicht een geheel andere dan in de latere toevoegsels, waarin hij, zooals men weet, een incarnatie van Vish*n*u, de vleeschwording van den hoogsten, of liever eenig waren, allesomvattenden God van 't Pantheïsme is. In de eerste redactie is ook hij een mensch, die zich noch door edele geboorte, noch door edele gezindheid onderscheidt, maar wiens grootste genoegen is, listige raadslagen te smeden.

In het overgewerkte heldendicht daarentegen stelt men zich ten doel Arjuna zooveel mogelijk te verheerlijken. Naar Holtzmann's zeer waarschijnlijke meening is dit een gevolg van de samensmelting van den oud-epischen K*r*sh*n*a met den vleeschgeworden hoogsten god Vish*n*u. Arjuna en K*r*sh*n*a zijn in het gansche gedicht zoo innig en onafscheidelijk verbonden, zoo onverbrekelijk één, dat toen de eene een god werd, de ander geen gewoon mensch kon blijven.

Hoe nu zulk een wezen als de listige wagenmenner K*r*sh*n*a uit het oude heldendicht, die niet meer dan een herderskoning was, een incarnatie van den hoogsten god werd, is voor H. een onverklaarbaar raadsel. Hij denkt terecht aan de samensmelting met een anderen K*r*sh*n*a, zooals wij hem uit den Harivañça kennen, en dien H., euhemeristisch genoeg, den vergoden stamheld van een zegevierend volk noemt.

Naar mijn overtuiging waren beide K*r*sh*n*a's oorspronkelijk dezelfden, de donkere, dat is verborgen zonne- of hemelgod, de ziel van den helderen, zich openbarenden god, wiens wagen hij bestuurt en handelingen hij ingeeft. K*r*sh*n*a betee-

kent zwart, donker, en Arjuna, wit, licht. In de beschaafde kringen waar het oude epos ontstond, waren beiden reeds geheel vermenschelijkt, en tot heroën geworden. Onder het volk leefde althans de een nog als zeer vereerde godheid voort, totdat beiden elkander in 't latere epos ontmoetten en onder den invloed van den Vish*n*udienst samensmolten om de hoogste godheid zelve te worden. Dat K*r*sh*n*a een avatâra van Vish*n*u werd is ook zeer natuurlijk, want hij was oorspronkelijk deze god onder een anderen naam, gelijk Arjuna een zelfstandig verpersoonlijkte bijnaam van Indra was. Vish*n*u nu staat tot Indra in ongeveer dezelfde verhouding als K*r*sh*n*a tot Arjuna.

In klaarheid en afgeronden vorm staat Holtzmann's opstel over Agni ver boven dat over Arjuna. Hoe vreemd het klinke, de echte oude Indische Agni moet niet in den Veda gezocht worden, waar hij wezenlijk een offergod, de god van 't offervuur is, maar in werken die niet oorspronkelijk van priesters afkomstig waren, zooals het Mahâbhârata. De heldere uiteenzetting van H. levert daarvoor het bewijs. Zij toont ons, hoe veelzijdig de voorstelling van dezen vuurgod in het heldendicht was en hoe hooge plaats hij daar innam, en zij verklaart de mythologische trekken, die met deze verheven opvatting in strijd schijnen.

Beide stukken, vooral de verhandeling over Agni, zijn voortreffelijke hulpmiddelen voor de Indische godsdienstgeschiedenis en de vergelijkende mythologie. Het is te hopen dat de schrijver, die blijkt zoo goed te huis te zijn in het onmetelijk heldendicht — waarlijk, geen kleine verdienste! — ons nog meer dergelijke studiën geve.

Alfred Ludwig, *Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmana — ins Deutsche übersetzt. III^er Band: Die Mantralitteratur und das alte Indien als Einleitung zur Uebersetzung des RV.* Prag, 1878 XXXVI en 554 blzz. Dit nieuwe deel van Ludwig's vertaling van den *R*ig-veda is een nieuw bewijs voor de verbazende werkkracht van den schrijver, voor de uitgebreidheid en grondigheid zijner kennis en de oorspronkelijkheid zijner ideeën. De korte inhoudsopgave kan toonen, hoe breed hij zijn taak heeft opgevat en hoe groote rijkdom ons hier wordt geboden. Na een uitvoerige voorrede, waarin

de S. klaagt over de minachting waarmee hij, als voorstander van afwijkende meeningen, door de mannen van het vak en de verdedigers der algemeen aangenomen gevoelens wordt bejegend, en de verschillende beoordeelingen, waarvan zijn eerste twee deelen het voorwerp waren, weerlegt, wordt men door „orientirende Vorbemerkungen" tot de behandeling van 't onderwerp ingeleid. De zeven hoofdstukken die nu volgen zijn aan den Veda zelven gewijd, zijn verschillende deelen, het ontstaan der liederen en verzamelingen, de metriek, den tekst en zijne lotgevallen, de dichters, de persoonsnamen van hen die niet als dichters vermeld worden, den ouderdom en den duur der vedische poëzie. Dan volgt een drietal hoofdstukken over land en volk, staatkundige indeeling en staatsinrichting der vedische Indiërs. De vier hoofdstukken die de eigenlijke Inleiding besluiten zijn voor ons de belangrijkste. Hoofdstuk XI handelt over den godsdienst, zijn geboden en grondbegrippen, XII over de goden, XIII over de booze machten en demonen, XIV over den eerdienst. Dit alles is in 100 paragrafen verdeeld. Als bijlagen ontvangen wij ten slotte nog een vertaling van de Sâmaveda strofen die in den *R*ig-veda niet voorkomen, van een aantal hymnen uit den Atharva-veda en van een lied uit het Mahâbhârata.

In de hoofdzaak heeft Ludwig zijn vroeger in onderscheiden geschriften reeds geuite meeningen niet veranderd, en ze nu slechts nader gestaafd en uitvoeriger ontwikkeld. Het zou een uitvoerige bespreking vereischen, als wij die, zelfs met beperking tot het gebied der godsdienstgeschiedenis, hier willen beoordeelen. Of de nieuwe en oorspronkelijke beschouwingen die hij geeft, juist zijn en bestemd de thans bijna algemeen heerschende te verdringen, zal een nauwkeurig en onpartijdig onderzoek moeten bewijzen. Het zou van even groote oppervlakkigheid getuigen, ze aanstonds met toejuiching te aanvaarden als ze, alleen omdat ze nieuw zijn, ook aanstonds te verwerpen. Veel is er zeker in, dat tot dieper onderzoek der vraagstukken kan aansporen. Veel ook, dat geen andere verdienste heeft, dan zeer paradox te zijn. De lijsten van de verschillende lezingen in *R*ig- en Sâma-veda, van de gelijkluidende formulen in verschillende hymnen voorkomende, van de onderscheidene geslachten der dichters, enz. zijn voor de

verklaring en voor de bepaling van den ouderdom der liederen van het grootste gewicht. Dat de S. den Veda door en door kent, en dat hij daarvan de eerste geheel volledige vertaling gegeven heeft, die het best te vertrouwen is, zelfs beter dan die van Grassmann, kan moeilijk worden geloochend. Ook geeft hij omtrent het eigenaardig karakter van den *R*ig-veda en van zijn verhouding tot den Atharva-veda wenken, die geheel niet te versmaden zijn, al zou ik hier meer bepaaldheid gewenscht hebben. In één voornaam punt wijkt hij, met Goldstücker, van alle andere Vedakenners af; ik bedoel in de bepaling van de oudheid der schrijfkunst onder de Indiërs. De gewone meening is, dat de geheele Veda, en daarmee bedoelt men niet den *R*ig-veda alleen, maar alle Sañhitâ's en Brâhmana's van al de vier Veda's eeuwen lang ongeschreven werden overgeleverd van geslacht tot geslacht, zelfs met de verschillende varianten der onderscheidene scholen, en nog in een tijd toen de taal waarin deze gezangen en verhandelingen waren opgesteld niet meer gesproken en grootendeels niet meer verstaan werd. Dit schijnt Ludwig en scheen ook Goldstücker ongeloofelijk. In de familiën mogen de liederen door een voorvader gedicht, langen tijd in het geheugen bewaard zijn en zoo aan 't nageslacht zijn overgeleverd, toen eenmaal een verzameling tot stand kwam, moest zij worden opgeschreven. De tegenzin der Brâhmanen tegen het opschrijven der heilige, geopenbaarde liederen, heugt van lateren tijd, toen het dogma van den ongeschapen Veda als rechtzinnig gold, en waarschijnlijk eerst uit de dagen van den strijd tegen 't Buddhisme. Dit gevoelen wordt dan (blz. XIV vg. en 81 vg.) met eenige, helaas! vrij zwakke gronden gestaafd. Ik wenschte wel, dat de bewijzen klemmender waren. Want ik moet erkennen, dat ook mij die mondelinge overlevering van zulk een geheele literatuur in een reeds zoo goed als doode taal, gedurende een reeks van eeuwen, zeer ongeloofelijk toeschijnt, niet waar de tekst dikwijls zoo wanhopig bedorven is als bij voorbeeld in 't Avesta, maar vooral waar hij over 't geheel zoo goed bewaard bleef als in den Veda. Jammer slechts dat de geheele Veda niet de minste toespeling op de schrijfkunst bevat.

Een zeer leerrijk hoofdstuk is dat over de geboden en grond-

begrippen van den godsdienst, al zouden wij geneigd zijn hier en daar nog een vraagteeken te plaatsen. Dat over de godenleer daarentegen komt mij zeer gebrekkig en oppervlakkig voor. Van sommige Vedische goden is de beteekenis nog zoo helder, dat men daaromtrent wel niet van meening verschillen kan; maar tot de vaststelling van het grondbegrip der meeste is meer noodig dan het vluchtig onderzoek dat Ludwig daaraan gewijd heeft. Daartoe moeten alle plaatsen verzameld, gerangschikt, vergeleken en de verschillende voorstellingen die men daarin omtrent een bepaalde godheid aantreft herleid worden tot de eene grondgedachte, waaruit ze alle zijn voortgesproten. Muir's *Sankrit Texts* geven daartoe een niet genoeg te waardeeren hulpmiddel. Prof. Ludwig gaat nog te werk naar de oude mythologische methode der philologen; hij neemt uit de plaatsen die hij aanhaalt een of twee, die het meest met zijn beschouwing overeenkomen en construeert daaruit het begrip van den god. Wij vernemen steeds: deze óf die god is: de lichthemel, het jaar enz. Maar deze bepaling is noch uit een voorafgaande analyse afgeleid, noch door een volgende bewijsvoering gestaafd. Met name geldt dit Vivasvat en vooral Tvashtar. Deze laatste god, die vroeger (*Die philosoph. und religiösen Anschauungen des Veda*, p. 38) voor Ludwig een boos wezen, de Indische tegenhanger van den Perzischen Añro mainyus was, is nu de god des jaars geworden, en de bewijzen voor deze verklaring zijn even zwak als voor de andere. Ook hier echter komen opmerkingen voor, die de aandacht en overweging verdienen. Zoo twijfelt de S. of Parjanya wel terecht met den Slavischen Perun, Perkuns vereenzelvigd wordt, en inderdaad er is reden daaraan te twijfelen. Dat Varuna dezelfde zijn zou als de grieksche Οὐρανός, verwerpt hij geheel; hij zou dan Varana heeten, meent hij. Varuna is voor hem: „de heerscher, de willende," niet de hemelgod, maar de god die met Mitra den hemel doet werken. Voorzoover deze strijd de taalkundigen aangaat, laat ik hem aan hun beslissing over. Maar zeker is, dat Varuna's groote, vooral ook zedelijke beteekenis door Prof. Ludwig zeer gebrekkig wordt gekenschetst, en dat mij de meeste zijner mythische functies, bijvoorbeeld zijn bestraffen met waterzucht, zijn banden enz., daarbij onverklaard blijven.

Met één woord, het geheele hoofdstuk over de mythologie, dat bovendien over de meeste goden het stilzwijgen bewaart, is in deze Inleiding misplaatst. Voor een vedische mythologie is het te fragmentarisch en oppervlakkig. In een inleiding op den Veda hadden wij gaarne al deze beschouwingen willen missen voor een korte maar volledige, en dan zuiver objectieve, bijeenvoeging van alle plaatsen die althans op de voornaamste godheden betrekking hebben, gerangschikt naar de verschillende functies die hun worden toegeschreven.

Intusschen voor ieder die zich met den Veda of met den Vedischen godsdienst wil bezighouden is het werk van Ludwig onmisbaar. Het moet gekend en niet uit de hoogte ter zij geschoven worden. Schijnt het meermalen alsof de schrijver er vermaak in schept, iets nieuws te zeggen, zonder nauwkeurig te onderzoeken, of het zooveel beter bewezen is dan het oude, het oefent op het algemeen aangenomene dikwijls een zeer heilzame kritiek.

HEINRICH ZIMMER, *Altindisches Leben Die Cultur der vedischen Arier nach den Samhitâ dargestellt.* Berlin, 1879, XVI en 460 blzz. is een werk door het vierde Congres van Orientalisten te Florence bekroond. Zijn onderwerp hangt met dat van 't vorige zeer nauw samen, en al behoort het niet rechtstreeks tot de geschiedenis van den godsdienst, het vormt daarvan, voorzoover den Vedischen godsdienst betreft, den noodzakelijken achtergrond. Niemand kan de godsdienstige voorstellingen, gebruiken en ontwikkeling van een volk begrijpen, zoo hij het standpunt van beschaving waarop het stond en het eigenaardig karakter dier beschaving niet kent. Daarom mogen wij er hier niet van zwijgen, en moeten de lezing er van aan ieder, die de Vedische Indiërs wil leeren kennen en zich van hun godsdienst en mythologie een duidelijk begrip wil vormen, aanbevelen.

Zimmer staat op een ander standpunt dan Ludwig en bestrijdt hem meermalen, ofschoon hij ook in menige bijzonderheid met hem overeenstemt. Ludwig maakt ergens, naar aanleiding van een vroegere beoordeeling de netelige opmerking, dat de Heer Z. wel een zeer geleerd man moet zijn, omdat hij op zulk een toon van gezag spreekt. Van de wijze waarop zijn

werk in dit boek besproken wordt, zal hij dit niet kunnen zeggen. Hoeveel nieuws de S. ook, waar het bijzondere punten geldt, in dit geschrift geeft, zijn geheele voorstelling van het Oud-Indische leven is niet nieuw, maar komt overeen met die, welke de algemeen heerschende mag worden genoemd. Maar de verdienste van zijn arbeid is juist, dat hij die voorstelling met groote helderheid en in aangenamen vorm, te gelijk beknopt en volledig, heeft weergegeven, en wel naar de bronnen zelve, niet uit de tweede hand. Die bronnen zijn de liederenverzamelingen zelve, natuurlijk de *R*igveda-sa*m*hitâ en Atharvaveda-sañhitâ in de voornaamste plaats. Nog al te veel wordt, naar mijn inzien, daarbij uitgegaan van de overtuiging, dat de laatstgenoemde, niet slechts als verzameling, maar ook naar zijn inhoud jonger is dan de eerste, ofschoon die inhoud dikwijls veel antieker is en ons een juister beeld van den oudsten toestand kan geven, dan de verzameling van den Rik, die blijkbaar onder aristokratischen invloed ontstaan is en zelfs eenigermate een godsdienstige hervorming vertegenwoordigt.

In den regel vindt men Zimmer niet aan de zijde der voorstanders van nieuwe of van de algemeen heerschende afwijkende meeningen, maar veeleer aan de andere zijde.

Zoo bijvoorbeeld kiest hij, bij het vraagstuk over de oudheid der Indische casten, niet voor Haug, Kern en Ludwig, maar voor Benfey, Roth, Weber, Muir, Max Müller en Aufrecht partij. Zoolang de Indiërs nog in den Panjâb woonden, meent hij, waren hun de vier casten onbekend, waarvan echter in de jongere stukken der Veda's reeds duidelijk wordt gesproken. Waar Goldstücker en Ludwig beweren dat de schrijfkunst reeds aan de Vedische Indiërs bekend was en van den aanvang op de verzamelde Vedische hymnen werd toegepast, verdedigt Z. het gevoelen van de groote meerderheid der Indologen. En zoo zou er nog meer te noemen zijn. Daarmee is volstrekt niet gezegd, dat het den schrijver aan zelfstandige overtuiging ontbreekt. Menigmaal verdedigt hij zijn gevoelen met talent tegen mannen als Weber, Max Müller, Lassen, en zelfs zijn leermeester Roth bestrijdt hij nu en dan. Zoo, waar 't geldt te bepalen of *dâsa*, *dasyu* oorspronkelijk „demon, booze geest," dan wel „vijand, vreemdeling" beteekend heeft, wat onze schrijver in den laatsten zin beantwoordt; of met de uitdrukking

„de vijf stammen" (*pañca jâtâ* of *kshitayah*, enz.), zooals Roth en anderen willen alle menschen, dan wel, zooals Z. staande houdt, het geheele Arische volk bedoeld wordt; of de Vedische Indiërs in het Zevenstroomenland den oceaan reeds gekend hebben, zooals Wilson, Lassen, Vivien de St. Martin en ook Max Müller meenen, terwijl Z. zich daartegen verklaart.

Maar ik mag niet te uitvoerig worden. Zonder te meenen dat Dr. Zimmer deze en andere vragen voor goed heeft uitgemaakt, geloof ik dat zijn boek verdient gelezen en bestudeerd te worden. Op sommige punten koester ik nog groote twijfelingen. Of werkelijk achter de schilderingen van den strijd tusschen Vasish*th*a en Viçvâmitra, tusschen de T*r*tsu en de Bharada zooveel geschiedenis schuilt als onze S. daarin meent te ontdekken, zou ik niet durven verzekeren. Vooral heb ik in zijn werk, gelijk trouwens ook in dat van Ludwig en in alle werken over de Vedische oudheid iets gemist, waarmee ik meen dat men beginnen moest: een onderzoek naar den betrekkelijken ouderdom der Vedische liederen, een schifting van hetgeen in den *R*igveda op inwendige gronden tot den oudsten tijd mag gebracht worden, en hetgeen door taal, samenstelling, ingewikkeld offer-cerimoniëel, wijsgeerige bespiegeling en dergelijke kenmerken een jongeren oorsprong verraadt. Daartoe is niet genoeg, het eerste en laatste, misschien ook het negende Ma*nd*ala als de jongere tegenover de oudere te stellen, want al schijnen deze verzamelingen ook jonger te zijn dan de andere, onder de daarin voorkomende liederen kunnen zeer oude zijn. Ook zal daarbij een andere methode gevolgd moeten worden dan de vrij willekeurige, die Grassmann hier en daar in zijn vertaling heeft toegepast. Maar zoolang althans de grondslagen van zulk een betrekkelijke chronologische rangschikking niet gelegd zijn, zullen wij in al de vraagstukken die de Vedische oudheid en godsdienst betreffen een vasten bodem missen voor onzen voet.

C. P. T.

Heeft men opgemerkt dat er in den regel elk jaar een paar nieuwe verklaringen van de bekende plaats Gal. 3 : 20 worden voorgesteld, ook het jaar 1880 schijnt in het leveren van dit gewone contingent niet te zullen achterblijven. Reeds zijn wij in het bezit van eene onlangs in het licht verschenen monographie, die den titel draagt: *Das exegetische Problem im Briefe Pauli an die Galater*, C. 3, 20 *auf Grund von Gal.* 3, 15—25 *geprüft* von D. Gust. Ad. Fricke, Professor der Theologie an der Universität Leipzig. Leipzig, Alexander Edelmann, 1880. Gaarne voldoen wij aan het verlangen van den uitgever om van dit geschrift eenig verslag te geven. Elk beoefenaar der exegetische wetenschap, die, niet afgeschrikt door het overgroot aantal (± 300) zijner voorgangers, maar gedachtig aan het spreekwoord „de aanhouder wint" op zijne beurt nog eene poging durft wagen om ons van deze *crux interpretum* te verlossen, verdient dat wij hem een aandachtig gehoor verleenen. En te meer worden wij geprikkeld om hier het oor te scherpen, waar wij van een geleerde als prof. Fricke vernemen dat hij tot zijne opvatting geheel zelfstandig is gekomen, al heeft zij ook aanrakingspunten met die van anderen, gelijk hij daarna tot zijne voldoening bemerkte; dat hij haar reeds sinds jaren heeft voorgedragen en dat er voor hem zelf in de bewuste Paulinische uitspraak geene de minste duisternis heerscht. (S. 5.)

Welnu de verklaring van de beruchte woorden: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν door den Leipziger hoogleeraar ons aangeboden, komt hierop neder. In het eerste lid valt op ἑνὸς, den genitivus van het masculinum εἷς, de nadruk. Wat Paulus daar zegt dient om te herinneren dat: „der Mittler Eines nicht ist, also in „Einem" nicht erschöpft oder überhaupt gesetzt werden kann"; dat „der Begriff des Mittlers selbst vielmehr mindestens zwei (zu vermittelnde) Seiten voraussetzt". En met hetgeen de apostel nu in het tweede lid hierop volgen laat: „Gott aber ist Einer" wil hij te kennen geven: „nämlich in den innerhalb der Genesis (oben v. 16) gegebenen ἐπαγγελίαις erscheint Gott überall nur als Einer, als der Eine, Handelnde, Verheissende". (S. 30). Deze uitspraak is derhalve niet dogmatisch, althans niet rechtstreeks, zij is eene historische herinnering, zij heeft

niet de strekking om de eenheid van Gods wezen te handhaven, maar om uit de geschiedenis te bewijzen dat God, toen hij aan Abraham zijne beloften schonk, de eenige was, die handelend optrad. Vs. 20 in zijn geheel is niet eene algemeene sententie. Dit geldt alleen van het eerste lid (20ᵃ): ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν. Hier hebben wij het algemeene begrip „μεσίτης", en wordt niet alleen op Mozes gedoeld. Daarentegen is het tweede lid (20ᵇ): ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν geene algemeene sententie. Deze woorden zien terug op de concrete, historisch gegeven ἐπαγγελίαι van Genesis, evenals in vs. 16: „de middelaar is (krachtens het begrip) niet van eenen (slechts; bij hem worden altijd twee partijen gevorderd, of eene meerderheid); maar God is één (slechts; ginds, in Genesis, tegenover Abraham komt alleen hij ons te gemoet, het begrip van het middelaarschap is derhalve daar uitgesloten) (S. 42.)

Dat door deze verklaring het uitlegkundig probleem in Gal. 3 : 20 wordt opgelost, tot deze overtuiging wordt prof. Fricke geleid door den inhoud van de geheele pericope Gal. 3 : 15—25. Van die pericope is vs. 20, volgens hem, het centrum, het toppunt, naar 't welk vs. 15—19 in klimmende lijn opstijgt, terwijl vs. 21—25 van daar zich in afdalende lijn voortbeweegt, en vs. 25 de principieële uiteenzetting van het vraagstuk des heils (overeenkomstig het polemisch karakter van den brief in negatieven vorm) besluit (S. 8) Het thema van vs. 15—25 is de *tegenstrijdige grondverhouding* van den νόμος tot de πίστις, van het historische Jodendom tot het Christendom (S. 15). Deze pericope, (en in een enkel punt samengedrongen, ons kleiner vs. 20) bevat den geheelen Paulus, niemand, die Paulus kent, zal van de grondbeginselen, waarop bij hem de verzekerdheid des heils rustte, iets kunnen aanvoeren, dat te dezer plaatse niet te vinden is, en tevens wijst zij negatief aan den νόμος zijne positieve plaats aan in de goddelijke heilsbedeeling (S. 9.) 't Was den Apostel hier te doen om de bedenking te ontzenuwen dat de wet, de latere en meer bepaalde openbaring van Gods wil, zou te beschouwen zijn als niet anders dan de interpretatie van Gods verbond met Abraham, en daarom van gelijke, ja nog sterker bindende kracht dan dat verbond.

Tegenover die bedenking stelt hij het betoog dat de νόμος

daarom geen integreerend of aanvullend bestanddeel van het op de πίστις rustende verbond met Abraham kan zijn, omdat soteriologisch tusschen νόμος of ἔργα en πίστις of χάρις een principieële strijd bestaat. Doch nu moest hij dan ook in het licht stellen hoe dit mogelijk was, ondanks den toch ook goddelijken oorsprong der wet, m. a. w. welk het karakter was dier wet, en welke plaats zij, naar de bedoeling der Voorzienigheid in de geschiedenis des heils innam, voorwaarts tegenover het christendom, achterwaarts tegenover het verbond met Abraham. (S. 10—15).

Wat de Apostel nu in vs. 20, het centrum, het hoogtepunt van zijn betoog, heeft willen uitdrukken naar de opvatting van den heer Fr., dit wordt met groote helderheid door hem teruggeven o. a. S 41 en 42.

„Die sola *gratia* ist der Grund-Heilsgedanke des Paulus. Er und nur er ist hier enthalten, und zwar exegetisch (auf grund des von P. hier nur ausgelegten A. T.) zunächst, nicht aber dogmatisch. Der Schluss Pauli ist nämlich in logische Form gebracht, dieser:

I. 1. Moses ist ein μεσίτης, Mittler (v. 19b.)

2. der Mittler bezieht sich kraft seines Begriffs nie bloss auf Einen (ἑνὸς οὐκ ἔστιν), sondern stets mindestens auf zwei Parteien (v. 20a).

Folglich

II. 3. sind bei Moses und dem νόμος nicht bloss εἷς zu setzen, sondern mindestens zwei;

(nämlich „Gott und das Volk Israel," die Gesetzesforderung und die freie Gesetzes-Erfüllung oder nicht-Erfüllung, also bezügl. Verdienstberechtigung oder Strafverdienst.)

4. laut v. 16 ist nun aber nach den ἐπαγγελίαις der Genesis an Abr. eine Doppelpartei, überhaupt eine Mehrheit nicht da, sondern nur Gott als der verheissende εἷς, — als der eine und genügende Factor der Heilszusage und Heilsbegründung ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν, v. 20.

Folglich

5. stimmen der νόμος (v. 19b, 20a) und die ἐπαγγελία (v. 16, 20b) nicht mit einander.

Het is hier de plaats niet om den hoogleeraar op den voet te volgen, waar hij den boven opgegeven gang der bedoelde pericope toelicht. Wij moeten dit aan den lezer overlaten en aarzelen niet hem daartoe op te wekken om het vele behartigenswaardige dat hij hier vinden zal, waartoe wij o. a. rekenen wat gezegd wordt tot verklaring van vs. 19: τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, en over het ware begrip van den παιδαγωγός, vs. 24 vermeld (S. 31 folgg.)

Of nu evenwel door dit geschrift het probleem is opgelost en de eeuwenlange arbeid der exegeten ter ontdekking van de ware beteekenis dezer duistere Paulinische uitspraak thans zal mogen gestaakt worden? Met alle erkenning van de scherpzinnige wijze, waarop de heer Fr. zijne verklaring voorstelt en tracht te handhaven, durf ik voor mij op deze vraag geen bevestigend antwoord geven. Zoo duidelijk de redeneering van Paulus zou zijn, had hij alleen geschreven: Τί οὖν ὁ νόμος; Τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται vs. 19 en dan: ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ; κ. τ. λ. vs. 21; zoo weinig kan ik mij, ook na de interpretatie van prof. Fr., rekenschap geven van de tusschengevoegde woorden: διαταγεὶς κ. τ. λ. vs. 19b, 20. Ik weet er ook nu geen weg mee. Ook meen ik het recht in twijfel te moeten trekken, waarmede de heer Fr. beweert dat vs. 20a eene algemeene, vs. 20b daarentegen geene algemeene uitspraak bevat, maar slechts eene verwijzing naar de historie. Mij dunkt, de blijkbare antithese, die wij hier vinden, eischt eene gelijke opvatting van hare twee leden. En de bedenking dat zoo het tweede lid, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν, de strekking heeft om te doen uitkomen dat God, die volgens Genesis aan Abraham de beloften des heils gaf, daar alleen als de handelende voorkomt, voor het praesens ἐστίν het imperfectum ἦν zou moeten staan, deze bedenking wordt, als ik wel zie, geenszins weggenomen door hetgeen de auteur er op antwoordt: „das *praesens* ἐστί auch im zweiten Satze v. 20 (εἷς ἐστί) — wofür ἦν ebensowenig nothwendig ist, als statt des praesentischen *perfect.* κεχάρισται v. 18 der Aorist, — weist darauf hin, dass P. sich des principiellen, also praesentischen und dauernden Charakters seiner Aussage vollkommen bewusst war. Er will nur der Form nach die Judenchristen zunächst auf

ihrem eigenen Boden (vgl. 4, 21) schlagen, auf den des A. T.'s."

Hoe het zij met deze en andere dubia tegen de hier voorgestelde interpretatie van Gal. 3 : 20, in ieder geval zal niemand zich de kennismaking met het werkje van prof. Fricke beklagen, waaruit wij gaarne betuigen veel geleerd te hebben.

H. P. Berlage.

Die sociale gesetzgebung und die christliche ethik, von Lic. Dr. Wilh. Hollenberg.

Zoo luidt de titel eener door Teyler's Godgeleerd Genootschap bekroonde verhandeling, ingezonden ten antwoord op de prijsvraag: „Hoe moet, met het oog op den hedendaagschen strijd onder de staathuishoudkundigen, over de onderlinge verhouding van Staat en Maatschappij worden geoordeeld volgens de beginselen der Christelijke zedenkunde?"

Bedrieg ik mij niet, dan ligt in die vraag tweeërlei vraagpunt opgesloten; vooreerst, in hoever heeft de Staat de maatschappelijke betrekkingen en toestanden, niet aan zichzelve over te laten, maar onder zijne regelende macht te brengen? en ten andere, naar welke beginselen behoort hij bij die regeling te werk te gaan? het een zoowel als het ander te beoordeelen uit christelijk-zedelijk oogpunt. Wel is waar, met het tweede vraagpunt wordt een wijd veld van onderzoek ontsloten; toch kan het wel niet in de bedoeling der stellers van de prijsvraag gelegen hebben, alleen het eerste aan de orde te stellen; aangezien dit alléén — altoos waar de Christelijke zedeleer den maatstaf van beoordeeling aan de hand moest geven — nauwelijks geschikte stof voor een geheele verhandeling kon opleveren. De Schrijver heeft dan ook, reeds blijkens zijn titel, niet geaarzeld aan de in de prijsvraag genoemde „onderlinge verhouding van Staat en Maatschappij" dien wijderen omvang toe te kennen, waardoor hetgeen wij in de tweede plaats noemden mede binnen zijn kring werd gebracht.

De verhandeling van Dr. Hollenberg is zeer lezenswaardig; doch, naar het mij voorkomt, toch meer als voorbereidende

bijdrage ter beantwoording van de gestelde vraag, dan als bevredigend antwoord. Aan degelijke en dienstige wenken ontbreekt het in geenen deele, doch zooveel te meer aan een geregelde en afdoende bespreking van leidende hoofdgedachten. Het historisch overzicht wordt door de beoordeelaars zelven te „fragmentarisch" genoemd. 't Is dat inderdaad in hooge mate. Wie in de eerste plaats verlangt op het aangewezen deel van het staathuishoudkundig gebied wel georienteerd te worden, zou, niet zoozeer een grooter aantal van aangevoerde geschriften en programma's, maar wel een veel meer beredeneerd overzicht verlangen van de onderscheidene theorieën, waarbij deze dan herleid werden zoowel tot gemeenschappelijke als tot uit eenloopende beginselen. Doordien dit zoo goed als ontbreekt, verkrijgt men, vooreerst, geen voldoend inzicht (tenzij men dit zelf nog eerst ga opdiepen) in den „strijd" waarop de prijsvraag wijst, en, wat misschien nog bedenkelijker is, wordt ook geen geschikte overgang gemaakt tot het laatste gedeelte, dat de Christelijke zedeleer behandelt, maar in een uiterst los verband met al het voorafgaande. Nog eens, inzonderheid in dit laatste gedeelte komen vruchtbare wenken voor en wordt schier alles, wat ik hoofdzaak zou achten, wel vermeld of minstens aangeroerd; doch terwijl het niet naar eisch geordend is en geen hoofdbeginselen op den voorgrond zijn gesteld, gevoelt men zich ten slotte meer tot voortdurend vragen geprikkeld dan door een aanvankelijk verkregen antwoord bevredigd.

Laat mij hier een paar meer algemeene opmerkingen aan mogen toevoegen.

Is het wel gepast, leidt het niet tot noodelooze onzekerheid en dubbelzinnigheid, nog steeds van „de Christelijke zedeleer" te blijven gewagen, als een bij de beoordeeling van een of ander verschijnsel door ons te bezigen maatstaf? Den Schrijver dezer verhandeling is de daaruit voortvloeiende moeilijkheid niet ontgaan, al schijnt zij hem weinig gehinderd te hebben. Hij weet en erkent, dat het Christelijke geen „constante grösse [1]) mag heeten, maar in den loop der tijden, ook onder

1) Niet ik ben het, maar 't is de Duitsche auteur, die de anders gebruikelijke kapitale aanvangsletter aller substantiva doet verdwijnen. Nu, hiermee kan men niet verzoenen. Maar om vrede te hebben met een hier voor 't eerst door mij aangetroffen moderne schrijfwijze, die voor „sehr, mehr, noth, ohne, ahnen" — „ser,

den invloed van het niet-christelijke, velerlei vervorming heeft ondergaan. Toch meent hij het zedelijk voorbeeld van Jezus, zooals het met name in de drie eerste evangeliën is geschetst, „im princip massgebend" te mogen noemen. Eerste onzekerheid, die hier den eenigszins critisch gestemden lezer komt hinderen: — is het bedoelde beeld, gesteld dat het zich als eenheid uit de genoemde evangeliën laat construeeren, werkelijk dat van Jezus, of wel het product van den oudsten Christentijd? en kan het in beide gevallen evenzeer als type van het christelijke gelden? En wil men dit nu ook al aan zijn plaats laten, aangezien men met den Schrijver oordeelt, dat wij in elk geval, in de aan Jezus toegekende uitspraken, geen letterlijk verbindende geboden, maar alleen „ideale der gesinnung" ontmoeten, die in verschillende toestanden tot verschillende handelwijzen kunnen leiden, indien maar hun invloed ons blijft beheerschen, dan ontstaat deze tweede onzekerheid: de idealen, die *wij* ons door den inhoud der evangeliën laten voorhouden, zijn zij, naar de bedoeling der oud-christelijke denkwijze, werkelijk daarin neergelegd, of heeft eerst een latere tijd, of hebben eerst wij zelf ze daaraan vastgemaakt? en indien het laatste het geval is, behooren zij ook dan nog tot „het christelijke?" Mij dunkt, al dit twijfelachtige kon en moest vermeden worden door, waar het een zuiver actueele quaestie geldt, niet de uitspraken der christelijke-, maar eenvoudig die der zedeleer in te roepen. Wel is waar, ook deze zal zich door verschillende tolken vaak zeer verschillend doen hooren; maar dit is eveneens het geval waar wij van de eischen der aesthetica of der rechtsphilosophie gewagen; het schaadt hier echter niet, dewijl wij dan geen oogenblik een onveranderlijk gegeven onderstellen; wat bij het bezigen van een historische benaming wel het geval is.

Ik wil hiermee in 't allerminst niet ontkennen, dat een zedeleer, als waarin ik met velen de beste vrucht van het

---

mer, not, one, anen" in de plaats doet treden, moet men een ander (zuiverder?) gevoel voor taaleigen en orthografie hebben dan mij tot dusver te beurt viel. Om „genem" (voor „genehm") niet al te raadselachtig te maken wordt dan ook „genêm" geschreven. Iets dergelijks mocht wel geschied zijn waar het substantivum „mehrwerth" uit „merwert" moet worden ontcijferd. Laat ons hopen dat ons Hollandsch voor een dergelijke rooi-woede bewaard moge blijven.

heden zou erkennen, tevens zou blijken aan christelijke ideeën en idealen een goed deel, ja wellicht het kostelijkste deel van haar rijkdom dank te weten; maar uit te maken, of en in hoever dit het geval is, blijft aan den historicus overgelaten; terwijl wie slechts rekenschap heeft te geven van hetgeen bij toestanden en vraagstukken van het heden als regelend beginsel moet gelden, buiten die historische quaestie kan blijven, althans niet heeft uit te gaan van eene in der haast en voor het gemak dus of zoo gemaakte solutie.

Een tweede opmerking. Had ik gewenscht dat de Schrijver, bij het beoordeelen der staathuishoudkundige theorieën naar zedelijken maatstaf, het aangevoerde veelmeer dan hij deed onder beginselen mocht hebben samengevat, het kan natuurlijk niet in mij opkomen deze leemte hier met enkele pennestreken te willen aanvullen. Maar toch wil ik vragen: — zou hier niet als zedelijk hoofdbeginsel op den voorgrond gesteld moeten zijn: ontwikkeling van het echt menschelijke in de menschheid het groote doel, en daarom: persoonlijke karaktervorming de hoogste eisch? Hieruit kon dan (om iets te noemen) zijn afgeleid: dat geen staatseconomie te rechtvaardigen is, die, uitgaande van het utilisme, algemeene welvaart het hoogste stelt, en dus nog wel zedelijk kwaad om daaruit voortvloeiende tijdelijke schade zal willen bestrijden, maar niet of nauwelijks leed of druk wil dulden met het oog op zedelijk gewin; — voorts, dat geen regeling van maatschappelijke toestanden gebillijkt kan worden, die het bewustzijn van persoonlijke zelfstandigheid en verantwoordelijkheid onderdrukt, in plaats van het aan te kweeken, en den waan voedt als zou de mensch slechts het product van maatschappelijke toestanden, en niet veelmeer de maatschappelijke toestand het product van den mensch zijn; dat dus zoo min mogelijk dwang uitgeoefend, zooveel mogelijk de vrije en gezonde ontwikkeling in de hand gewerkt moet worden; dat dan de toeleg ook niet mag zijn, te nivelleeren, maar veeleer voor allerlei verscheidenheid ruimte te laten en alleen het wenschelijk evenwicht zooveel mogelijk te bewaren; — al verder, dat zoowel bij alle rechtshandhaving als bij elke regeling van maatschappelijke betrekkingen, geen minder richtsnoer mag gevolgd worden dan de vrijwaring der persoonlijke zelfstandigheid en waardigheid, enz. Waarbij dan

tevens kon zijn aangetoond, hoe genoemde hoogste eisch, als onmisbare onderstelling, de erkenning vordert van het onschendbaar-normale, d. w. z. van het heilige; weshalve het wanbegrip van een godsdienstloozen staat plaats zou moeten maken voor het ideaal van den staat, die, hoewel volstrekt onzijdig tegenover alle bijzondere godsdienstvormen, zoowel in denkwijs als praktijk, niettemin het algemeen religieuze tot onmisbaren grondslag heeft, en uit dien hoofde al de verschillende openbaringen er van niet slechts te dulden, maar te beschermen heeft. — Nog eens, dit alles blijft in Dr. Hollenberg's verhandeling niet onvermeld [1]); maar indien het op de aangeduide of op andere wijs meer principiëel behandeld was, zou het veel klaarder en dieper indruk teweeggebracht hebben; zooals dit bv. het geval is in de hoofdstukken door v. Hartmann, in zijne Phänomenologie, aan „die Ziele der Sittlichkeit" gewijd.

Intusschen, de waardeering, waarmede de schrijver dezer prijsverhandeling ook en inzonderheid al datgene te gemoet komt, wat als blijvende vrucht der christelijke ontwikkeling beschouwd mag worden, behoort te meer op prijs gesteld te worden naarmate zij thans zeldzamer is. Van zoodanige waardeering dient allerminst verstoken te zijn wie, naar de behoefte dezes tijds, maatschappelijke vraagstukken uit zedelijk oogpunt beoordeelen en toelichten zal.

April 1880. PH. R. HUGENHOLTZ.

---

1) Is de behandeling meermalen uiterst schetsmatig, een enkele maal, waar de schr. het huwelijk ter sprake brengt, kon ik het vermoeden niet afweren: zouden hier eenige zinsneden uitgevallen zijn?

VARIA.

ERNST MULLER, *Pfr., Religiöse Volksschriften. Bern*, 1880. *J. Dalp'sche Buch- und Kunsthandlung (K. Schmid).*

1 Bändchen: Das Gebet des Herrn, dem Volk erklärt.

2 „ : Das Gleichniss vom verlornen Sohn. Ein Wort an die Jugend unserer Zeit.

De „Verlagshandlung" zendt mij beide bovengenoemde stukjes met het verzoek, ze wel te willen aankondigen in het Theol. Tijdschrift. Ik beslis niet, in hoever de aard van dit Tijdschrift medebrengt, op zulke bloot praktische geschriften acht te slaan, doch veroorloof mij, met goedvinden der Redactie, er een kort woord hier over te zeggen. Het kan een woord van aanbeveling zijn. Met groot genoegen, met stichting zelfs, las ik deze stukjes, die gevloeid zijn uit een even helder hoofd als warm hart en den stempel dragen van den heiligen geest des Evangelies. Ook uit een aesthetisch oogpunt zouden zij aanspraak kunnen maken op goedkeuring en lof; maar het is vooral door den echt populairen toon, daarin aangeslagen, en de echt praktische strekking, daaraan eigen, dat zij zich aanbevelen. Er wordt hier acht gegeven op de nooden des volks, op de bedenkelijke teekenen des tijds, die zich voordoen, op de verschillende richtingen, ook in het maatschappelijk en godsdienstig leven, die zich allerwege vertoonen. Van kerkelijk dogmatisme is hier geen zweem te bespeuren, en ook de exegese, ofschoon niet verloochend, wordt hier buiten dienst gesteld, om plaats te maken voor christelijk onderwijs en bestuur, overeenkomstig de behoeften van onze dagen. Kennelijk verstaat ERNST MULLER de kunst, om het volk, en ook de jeugd, op gepaste, hoog ernstige en liefdevolle wijze toe te spreken. Mogen zijne woorden, ook bij ons, ingang vinden en aan de komst van Gods koninkrijk dienstbaar zijn!

Ik meen te weten, dat het eerste stukje, over het Gebed des Heeren, door Dr. J. HERDERSCHEE vertaald is uitgegeven en reeds herdrukt is. Mijns oordeels kan hij gerust ook tot de uitgave van het *tweede* stukje overgaan, al zal de vertaling niet altijd even gemakkelijk zijn, ook omdat de redactie het kenmerk draagt van haren zwitserschen oorsprong. Beide onderwerpen zijn sedert onheugelijke jaren veelmalen behandeld en behooren tot het meest algemeen bekende, dat de Schrift bevat; maar onze schrijver weet, wat het zegt, „vetustis novitatem dare." Met moeite wederhoud ik mij, hiervan proeven te geven. Zij liggen als voor 't grijpen. Aan een ieder, die, in praktischen werkkring geplaatst, den opbouw der gemeente ernstig ter harte neemt, is de kennismaking met deze „Religiöse Volksschriften" aan te raden. Er is winst mee te doen en vrucht van te verwachten.

Leiden, 17 April 1880. J. J. PRINS.

Met genoegen zagen wij dat het ook in dit Tijdschrift gunstig beoordeelde werkje van RHYS DAVIDS, onder den titel *Het Buddhisme en zijn stichter*, door den Heer J. P. VAN DER VEGTE in het Nederlandsch vertaald, en in keurigen vorm door J. H. de Bussy te Amsterdam uitgegeven is. Zoover ik heb kunnen nagaan is de vertaling juist. Uitdrukkingen als: „des Buddha's dood", „het gebeente eens heiligen", bij den vertaler niet ongewoon, behooren alleen tot de boekentaal. Overigens heeft hij wijs gedaan, naar hetgeen hij in de Voorrede schrijft, zich geheel te houden aan de verklaring en overzetting van Buddhistische zegswijzen en termen, zooals die door Davids gegeven werd, en daarin geen wijziging te brengen al verschilden anderen op dit punt dikwijls niet weinig van den schrijver. In de eigennamen zijn hier en daar nog al drukfouten, zooals Lasser voor Lassen, Goma Korosi voor Goma Korösi, enz.

Evenzeer kan worden goedgekeurd, dat de Heer van der Vegte de transscriptie van Sanskrit- en Päli-namen en woorden gehouden heeft, gelijk hij die vond in zijn origineel. Jammer slechts dat op de drukkerij de typen daarvoor niet aanwezig

waren, zoodat nu verscheiden teekens ontbreken of boven verkeerde letters verdwaald zijn. Beter ware het geweest, zoo de vertaler had kunnen besluiten, de lange vocalen door de ^ aan te duiden, omdat â, ê, û op onze drukkerijen niet ontbreken, en de geteekende consonanten eenvoudig cursief te laten drukken. Dit stelsel wordt thans o. a. ook door Max Müller toegepast.

Zeker ware 't geraden geweest de XIe en XIIe bladzijde der Voorrede weg te laten, of bij de samenstelling daarvan een deskundige te raadplegen. Het is de overzetting van de wenken omtrent de uitspraak, die Davids aan zijn werkje liet voorafgaan. De vertaler heeft vergeten, dat zij voor Engelschen bestemd zijn. Vandaar de omschrijving der korte *a* zonder klemtoon door de doffe *u*, wat in 't Nederl. geen zin heeft; de mededeeling dat *î* onze „dubbele i" (dus ij?) is; het moet natuurlijk onze *ie* zijn; vandaar de vermakelijke omschrijving van Kukucca door Koekoet-tsher, in 't Engelsch zeer verklaarbaar, voor ons die deze korte sluit-*a* best kunnen uitspreken koddig genoeg. Vandaar ook dat er niets gezegd wordt, omtrent de uitspraak van de *j*, die in 't Engelsch denzelfden klank behoudt als in 't Pāli en Sanskrit, maar bij ons dsj klinkt. Onze *j* is hier *y*. Bepaalde fouten zijn: C is gelijk aan ons *sj*; (moet zijn tsj) en: V... vroeger misschien als onze *w* (moet zijn *v*). Eindelijk waarom de ñ met den Engelschen klank *ny*, en niet met *nj* als in *franje* aangeduid?

C. P. T.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

HILGENFELD'S **Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie**, XXIII, Heft 3.

E. v. HARTMANN, Die erkenntniss-theoretischen Voraussetzungen der Dogmatik von Lipsius; WILLIBALD GRIMM, Ueber die Stelle Koheleth 3, 11b; A. HILGENFELD, Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften; B. SPIEGEL, Herr Karl Bertheau und Albert Rizäfus Hardenberg; J. J. KNEUCKER, Die Baruch-Frage; H. TOLLIN Servet's Anthropologie und Soteriologie; C. EGLI, Zur Textkritik von Gen. 1:23; E. NESTLE, Bemerkungen zu dem Ezra-Propheten. — Anzeigen.

Zeitschrift für Kirchengeschichte, von Dr. Theod. Brieger.

TH. BRIEGER, Constantin der Grosse als Kirchenpolitiker; H. REUTER, Augustinische Studien II; R. BUDDENSIEG, Die reformationsgeschichtlichen Arbeiten Englands aus den Jahren 1876—1878 II. — Analekten.

The Modern Review, N°. 3, July 1880.

1. Critical method. I, by Professor KUENEN; 2. The later stone age in Europe, by EDWARD CLODD F.R.A.S.; 3. Synesius of Cyrene. II, by R. CROMPTON JONES, B.A.; 4. National independence and religious internationalism, by Professor ALBERT RÉVILLE; 5. France and the Jesuits, by Professor RAUWENHOFF; 6. Some tendencies of modern biology, by

Andrew Wilson, Ph. D., F.R.S.E.; 7. The monks of Bolton, by Robert Collyer; 8. The authorship of the „Eikon Basilike", by W. Blake Odgers, LL.D.; 9. The twelfth German Protestantentag, by Pastor J. R Hanne; 10. Notes and notices, by Francis J. Garrison, Mark Wilks, & c.

OVER VREEMDE BESTANDDEELEN IN DE GRIEKSCHE MYTHOLOGIE.

Het is een moeilijke maar hoogst belangrijke vraag, wat de Grieken voor de vorming hunner eigenaardige mythologie, hunner godsdienstleer, aan vreemde volken, bijzonder aan hun Semietische en Klein-Aziatische naburen, ontleend hebben. Dat die mythologie een afstammelinge der Oud-Arische, dat haar geheele karakter Arisch is, kan niet worden betwijfeld. Maar hebben geen vreemde denkbeelden op de ontwikkeling van de godsdienstige voorstellingen der Hellenen invloed uitgeoefend? Hebben zij geen buitenlandsche godheden in hun pantheon opgenomen? Hebben zij althans die uitheemsche goden niet met hun eigen voorvaderlijke goden samengesmolten? En zoo ja, wat is dan voor deze laatsten het gevolg van die samensmelting geweest? Hoe moet men het echt Grieksche van hetgeen slechts werd overgenomen, onderscheiden? Ziedaar vragen, van wier beantwoording, zooals van zelf spreekt voor het recht verstand der Grieksche mythologie, doch ook voor de karakteristiek der verschillende godsdiensten en godsdienstfamiliën, voor de kennis der wetten die de godsdienstige ontwikkeling beheerschen, en dus zoowel voor de geschiedenis als voor de wijsbegeerte van den godsdienst oneindig veel afhangt. Geen beter middel toch om den godsdienst van een volk, van een ras te kenschetsen, dan wanneer men ziet wat er wordt van een god, een mythe, een dogma, zoodra zij op vreemden bodem zijn overgeplant. Vergelijk bijvoorbeeld den veelzijdigen Griekschen windgod Hermês met hetgeen de Romeinen in hun koopmansgod Mercurius van hem gemaakt hebben, en gij hebt het verschil tusschen de godsdiensten der twee volken; van de begaafde natie die kunst en schoonheid, vlugheid van

lichaam en geest boven alles waardeerde, wier ideaal een eeuwige jeugd was en van de weinig aesthetische, maar practische en strenger zedelijke Romeinsche. Is voorts een belangrijk deel der Grieksche godsdienstleer uit vreemde bronnen gevloeid, dan zou men de gevolgtrekking mogen maken, dat de wonderbare ontwikkeling van den Griekschen godsdienst, die alle anderė Arische godsdiensten der oudheid verre achter zich laat, mee daaraan te wijten is, en de oude opmerking dat kruising der rassen de ontwikkeling bevordert, dat de volken die zich het hun ontbrekende weten toe te eigenen de anderen voorbijstreven, wordt wederom bevestigd.

Men heeft dan ook sinds lang het gewicht der genoemde vragen gevoeld, en zich beijverd daarop het antwoord te vinden. Dat dit zeer verschillend luidde, behoeft wel niet te worden gezegd.

Ik zal de geschiedenis van het vraagstuk, dat ons thans bezighoudt, niet schrijven. Maar zullen wij het recht verstaan, dan moeten enkele punten worden aangestipt.

Hoe ver schijnen ze achter ons te liggen, de dagen, toen Creuzer en op zijn voetspoor F. C. Baur en anderen leerden, dat de geheele Grieksche godsdienstleer uit Azië afkomstig en niet anders was dan de mystieke beeldspraak waarin Oostersche of althans in het Oosten gevormde priesters hun hoogere wijsheid aan het nog zeer onkundige volk der Grieken meedeelden; toen Movers een aantal Grieksche godennamen uit het Fenicisch poogde af te leiden; toen Röth in de theosophie van Indië, Perzië en Egypte de bron der Grieksche philosophie meende te zien. Toch zijn ze, als we enkel de jaren tellen, zoo ver niet verwijderd. Creuzer's bekend werk verscheen in 1820, Baur's *Symbolik und Mythologie* in 1824, het 2e en 3e deel van Röth's *Geschichte unserer abendländischen Philosophie* in 1858. Maar nog voordat de laatstgenoemde deelen werden uitgegeven, hadden de vergelijkende taalkunde en mythologie door het aanwijzen eener nieuwe methode een ware omwenteling veroorzaakt. Ook had reeds vroeger in 1825 Karl Ottfried Müller niet te vergeefs zijn onsterfelijke *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* openbaar gemaakt, een boek, naar zijn eigen verklaring (p. 285), gericht tegen de meening, dat de meerderheid der mythen

uit het Oosten naar Griekenland gebracht is. Wel loochent hij de mogelijkheid niet, dat sommige mythen door de Grieken aan hun naburen ontleend werden; zelfs geeft hij toe, dat enkele trekken en namen van uitlandschen oorsprong zijn; maar hij vordert voor elk geval een bepaald bewijs: òf dat de innerlijke overeenstemming te groot is om haar anders dan uit overneming te verklaren, òf dat de mythe in de lokale sagen der Grieken geheel geen wortel heeft, òf dat de sage zelf haar vreemden oorsprong verhaalt. Hij is er niet tegen, hij raadt zelfs aan, dat men de mythologieën van alle volken, zoowel der wilde als der beschaafde, nauwkeurig bestudeere en daarmee voor de verklaring der Grieksche mythen zijn voordeel doe, maar hij wil deze laatste uit haar zelve, en de overeenkomst in den regel uit het eigenaardige van 't mythische denken en uit de gelijkheid der ontwikkeling verklaren. De meeste latere mythologen, van welke ik thans slechts Welcker en Preller noem, hebben zijn methode met eenige wijzigingen tot de hunne gemaakt. Zonder de uitkomsten der vergelijkende mythologie geheel te versmaden, hebben zij die toch hoogst spaarzaam gebruikt, en daar slechts, waar Müller zelf er zich waarschijnlijk niet tegen zou hebben verzet, met de grootste terughouding en voorzichtigheid, het voorkomen van Oostersche bestanddeelen in de Grieksche mythologie toegegeven.

De mythologen, zoowel de classieke als de vergelijkende, de *comparativi* zooals Cobet ze lachend noemt, waren dus de methode van Creuzer, Baur en Movers eenigszins ontwend. Intusschen spookt hun geest nog altijd rond. Meermalen lezen wij van Grieksche goden en heroën, dat zij, kant en klaar naar 't schijnt, door de Grieken van de Semieten werden overgenomen, onder hen niet slechts Hêraklês, Dionysos en Aphroditê, maar zelfs Apollo, Artemis en Athênê, en worden ons van hun namen etymologieën geleverd, waarover zelfs Movers, anders op dit punt niet beschroomd, zou hebben gebloosd [1]). Sommige Assyriologen maken het niet beter en gunnen aan

1) Treffende voorbeelden daarvan gaf o. a. E. F. Langhans, *Das Christenthum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte.* Zürich 1875, beoordeeld in het *Theol. Tijdschrift* IX, 1875, p. 481 vgg.

de Feniciërs de eer niet, alleen zooveel te hebben bijgedragen tot de godsdienstige opvoeding der Hellenen. In een bijnaam van een der Babylonische goden, Dis, waarvan trouwens de lezing niet eens vaststaat, meende Sir H. Rawlinson den Romeinschen Dis, Pluto, te herkennen, en Fox Talbot zag in den naam Dionysos den Assyrischen bijnaam van den zonnegod Samas, *Daian nisi*, rechter der menschen, zonder te vragen of Dionysos ooit als rechter beschouwd werd, en uitgaande van de zeer betwistbare stelling, dat hij in den oudsten tijd een zonnegod was [1]. Zelfs onder de mythologen zijn er, zooals Hartung, die zich nog te zeer door het gezag van Movers laten leiden en door zijn vernuftige hypothesen verblinden [2]. Voor een deel is dit te wijten aan gebrekkige kennis. Ieder orientalist of philoloog meent zijn onbekookte invallen over godennamen en mythen als wezenlijke hypothesen te mogen laten gelden, en menigeen vergeet dat de mythologie een ernstige wetenschap is, slechts daarom zoo dikwijls veracht of bespot omdat zoovelen haar met ongewasschen handen aanvatten en naar geen methode vragen. Voor een deel echter moet het vasthouden aan Creuzer's denkbeelden verklaard worden uit het gevoel, dat er althans eenige waarheid in gelegen is. De reactie van K. O. Müller was heilzaam, maar gelijk alle reactie eenzijdig. De vergelijking van de Grieksche taal, beschaving en godsdienst met die der verwante arische volken heeft daarover een nieuw licht doen opgaan en was rijk aan schitterende uitkomsten, maar deed onwillekeurig den blik afwenden van de nauwe betrekkingen tusschen Griekenland en West-Azië. En toch zijn die betrekkingen niet te loochenen. Dat Feniciërs, Syriërs en Klein-Aziaten op de, aanvankelijk

---

1) In den Excurs van Sir H. Rawlinson achter den *Herodotos* van zijn broeder G. Rawlinson zal men meer dergelijke etymologieën kunnen vinden. Fox Talbot in *Transactt. Soc. Bibl. Archaeology*, II, 33. Aldaar blz. 188 wordt Hades afgeleid van een Assyrisch *Bit Edi* of *Bit Hadi*. Ongelukkig staat er in den tekst noch *Edi*, noch *Hadi*, maar NUGA (wat ook NUDEA zou kunnen gelezen worden), en is dit een ideogram dat zeker anders (ARALI, *irsit la tarat*) werd uitgesproken.

2) Hartung, wiens *Religion der Römer*, 1836, 2 Thle, voor zijn tijd een uitnemend boek was, dat nog altijd verdient te worden geraadpleegd, heeft in zijn *Religion und Mythologie der Griechen*, 4 Thle 1865—1873, den invloed van het Oosten veel te hoog aangeslagen en veel wat zuiver Grieksch schijnt, zonder dringend bewijs voor uitheemsch verklaard.

nog minder ontwikkelde Hellenen, ook op hun mythologie een sterken invloed hebben uitgeoefend, achtte men op zich zelf waarschijnlijk en men meende daarvan ook duidelijke sporen te ontdekken. Deze stelling heeft in den jongsten tijd een welsprekend verdediger gevonden in den Berlijnschen geleerde Ernst Curtius [1]). Volgens hem zijn K. O. Müller en Welcker veel te geneigd de Grieksche goden alle als inheemsch te beschouwen, of wordt, gelijk in Gerhard's *Mythologie* de vergelijking met hetgeen in de godsdienstleer der naburen verwant is, in plaats van tot grondslag der uiteenzetting te dienen, naar een aanhangsel verwezen. Wel heeft men in de oudheid ook getracht den eigen, voorvaderlijken godsdienst voor vreemde inmengsels te bewaren, maar de schitterende eerdiensten der beschaafde volken oefenden op de nog weinig ontwikkelden een onweerstaanbare tooverkracht uit. Wat Herodotos (I, 131) van de Perzen verhaalt, dat zij den dienst der Ourania van de Semieten aangeleerd hadden, moet in veel hooger mate bij de Grieken van den vóorhistorischen tijd geschied zijn. Tusschen de intrede der Hellenen in het verband der Middellandschezee-volken en de periode waarin het epos ontstond, moet er een tijdperk geweest zijn, beslissend voor de vorming van den Olympos, dat wil zeggen van die godsdienstleer, waarvan de epische dichters niet de scheppers maar slechts de tolken en herscheppers waren. En in dat tijdperk moet de invloed van West-Azië overwegend zijn geweest. Daardoor is de Grieksche godsdienst geworden zooals wij hem kennen, heeft hij dat eigenaardig karakter gekregen dat hem van alle andere Arische godsdiensten onderscheidt. Het eerste wat wij alzoo te doen hebben is niet, door vergelijking met het Arische den versten achtergrond van 't Grieksche volksbewustzijn te ontdekken, maar door vergelijking van de Aziatische (d. i. hier West-Aziatische) en Europeesche begrippen omtrent de godheid na te sporen, hoe de Helleensche nationaliteit zich gevormd heeft. Dit is de methode, die Curtius aanbeveelt, en die hij, in onderscheiding van de vergelijkende, de historische noemt. Hij

---

1) In zijn *Griechische Geschichte*, passim, en in een opstel: Die Griechische Götterlehre vom geschichtlichem Standpunkt in *Preuss. Jahrbücher*, Juli 1875 p. 1 vlgg.

past haar dan bij wijze van voorbeeld toe op de verbreiding van den dienst der groote natuurgodin van West-Azië, die hij overal ontdekt waar zich sporen van Fenicische of Klein-Aziatische kolonisatie of handelsnederzetting vertoonen, en die dan bij de Grieken in een aantal verschillende godinnen gepersonifieerd zou zijn.

Ik zal het recht der historie, om bij de behandeling dezer vraag te worden gehoord, niet betwisten. Zij in de eerste plaats moet worden geraadpleegd. Maar vooreerst hebben wij hier te doen met een vóor-historisch tijdperk, dat alleen gekend kan worden uit de sporen die het in den historischen tijd heeft achtergelaten. Wij kunnen eenigszins nagaan, waar zich Feniciërs vestigden en waarschijnlijk maken dat van die koloniën uit de Fenicische godsdienst zich met den inlandschen, Griekschen, gemengd heeft, evenals bijvoorbeeld in Italië Grieksche koloniën Helleensche goden en mythen aan Latijnen en Etruriërs meedeelden. Maar hoe men, zonder hulp der linguistiek en der vergelijkende theologie of godsdienstwetenschap iets meer dan dit zou kunnen doen en met name de vreemde elementen in de Grieksche godsdienstleer met eenige zekerheid van de inheemsche zou kunnen scheiden, verklaar ik niet te begrijpen. Bovendien wordt hier een strenger critiek vereischt, dan die E. Curtius heeft geoefend. De resultaten die hijzelf op den door hem afgebakenden weg verkregen heeft, komen mij vrij onzeker voor. Iets waars is er in, dat een West-Aziatische natuurgodin door de Grieken met verscheidene hunner godinnen werd samengesmolten, maar die Semietische godin is niet pantheïstisch, zooals Curtius beweert — het pantheïsme is aan de Semieten vreemd —; zij werd ten andere reeds bij de Aziatische volken in verschillende personen gesplitst; zij werd eindelijk niet zoo maar door de Grieken overgenomen.

Ik wil pogen de methode te schetsen, die hier de historische moet aanvullen, en haar, bij wijze van voorbeeld op een paar goden-gestalten van den ouden Griekschen godsdienst toepassen. Het behoeft nauwlijks gezegd te worden, dat wij nu niet handelen over de methode der mythenverklaring, die met het onderzoek naar de nationaliteit der mythen gepaard en voor een groot deel daaraan vooraf moet gaan, maar alleen over

den weg om in de Grieksche mythologie, en zoo ook in alle andere, het eigene van het vreemde te scheiden.

I.

De eerste vraag, die wij moeten beantwoorden is deze: Valt er voor ons doel iets te leeren uit de namen der goden? Iets zeker, doch minder dan men gewoonlijk denkt. De etymologie der eigennamen, vooral van godennamen, die tot de oudste eigennamen en dus dikwijls tot een vorige taalperiode behooren, is moeilijk en onzeker, en men loopt daarbij groot gevaar de spelingen van 't vernuft voor uitkomsten der wetenschap aan te zien. Intusschen, ook dit mag men niet vergeten, 't is ons hier nog niet zoozeer om de juiste verklaring, als om den vorm van den naam te doen. Met andere woorden, de vraag is hier nog niet, wat een of andere godennaam beteekent, maar wel of hij een Grieksch, dan wel een vreemd, hetzij Semietisch, hetzij Phrygisch, hetzij Perzisch karakter heeft. Van vele kan daaromtrent geen twijfel bestaan. Dat aan de eene zijde bijvoorbeeld Zeus, Hêra, Poseidôn, Hermês, Pan, Hestia en een menigte andere zuiver Grieksche namen zijn, al is het klassieke Grieksch soms ontoereikend om ze te verklaren, zal door niemand meer worden geloochend. Aan de andere zijde, wanneer wij in de Grieksche mythologie namen ontmoeten als Adonis, Melikertês, Makar of Bagaios, dan zullen wij even zeker geen vermetele gissing wagen, als wij de eerstgenoemden voor Grieksche vormen van de Semietische namen Adôn (Adonai), Melqart, Mo'qar of Maqar [1]) houden, den laatsten met den wortel *baj* of *baz*, waarvan *bagha*, *bhaga*, god, afkomt, in verband brengen [2]) en hetzij als Phrygisch, hetzij als Arme-

---

1) Mo'qar, Ma'qar of Maqar (מעקר, מקר) is een samentrekking van Melqar (מלקר) en dit een verkorting van Melqart (Melek-qart, stadkoning) in de algemeene beteekenis van „heer." Gesenius, *Monumenta*, p. 410. Movers in Ersch u. Grüber's *Encyclopaedie*, III, 24, p. 438; *Phoeniz. Alterthum*, I, 501 (anders dan in zijn *Religion der Phoeniz.* p. 420 vg.) en Levy, *Phoenic. Studien*, II, p. 90 en 96.

2) In 't Sanskr. is de wortel *bhaj* (भज्) in 't Zend *baz* ([illegible]), Oud-Perz. *baj*, waarvan *bâj'i*, Nieuw-Perz. *bâsh*. Armen. *bash*, Justi, *HB. der Zendsprache*, voce. Σαβάζιος, Σαβάδιος, een andere Klein-Aziatische godennaam, dien men wel van den-

nisch, in elk geval als West-Aziatisch beschouwen. Zelfs mogen wij verder gaan en behoeven, als in de mythe van Aphroditê en Adonis de namen Kinyras en Linos voorkomen, niet te twijfelen, dat ook daaraan een Fenicische oorsprong mag worden toegeschreven.

Het is waar, en reeds K. O. Müller heeft daarop gewezen, dat overeenkomst van namen nog niet altijd een bewijs voor de identiteit der goden is. Zoo komt de naam van den Oud-Noorschen god Tyr geheel overeen met Dyaus, Zeus en Iu-piter; doch welk hemelsbreed verschil tusschen deze hemelgoden en den Oud-Noorschen zwaardgod, die den broederkrijg verpersoonlijkt, al zijn zij waarschijnlijk in oorsprong dezelfden. Intusschen dat de Grieksche Adonis en Zeus Bagaios vreemde en geen inlandsche goden zijn, blijkt niet alleen uit hun namen, maar ook uit de eenheid der Fenicische en Grieksche mythen van den eersten en uit den ongriekschen cultus van beiden. Hier staan wij dus op vasten bodem, niet minder dan waar het later ingevoerde goden geldt, zooals Anaïtis, Mithra, Serapis, Isis, Zeus Ammôn, van wier overneming wij zekere historische berichten hebben, doch die nooit een integreerend deel van de Grieksche mythologie en godsdienst uitmaakten, en waarvan wij dus nu niet behoeven te spreken. Als voorts in de heldensage namen voorkomen, die zich niet uit het Grieksch, maar voldoende uit de dialecten der naburige volken laten verklaren, zooals Ilos, Assarakos, Paris, Dareios (Hektôr), Kapys, Dymas, Askanios, Kasandra [1]), dan is het vermoeden gewettigd, dat de Grieksche overlevering hier met vreemde elementen gemengd is.

Maar zeer voorzichtig in het maken van gevolgtrekkingen

---

zelfden wortel met de praepositie *sa* afleidt (zie Preller, *Griech. Mythologie* [3], I, 577 nt. 1, die er zich echter niet voor verklaart), zou zeker voortreffelijk aan een Sanskr. *sabhâjya* beantwoorden, maar kan daarmee toch niet samenhangen, daar zoowel in 't Eranisch als in de Grieksche dialecten de *s* van het voorzetsel een *h* zou worden. Waarschijnlijk is het woord Phrygisch, en komt met het Grieksche *σέβας*, *σέβειν* overeen. Sanskr. *sev*, सेव्, vereeren, onderdanigheid bewijzen, toewijden. Zoo vroeger G. Curtius, die thans *Grundzüge der Gr. Etymol.* [4] p. 481 twijfelt, mijns inziens zonder genoegzamen grond. Vergelijk ook de formule *Nama Sebesio* op een Mithrasmonument, waarin zeker hetzelfde woord schuilt.

1) Deze namen zijn deels Semietisch, deels waarschijnlijk Phrygisch. Zie mijn *Geschiedenis van den godsdienst*, p. 225.

moeten wij zijn, waar wel de namen der goden niet zuiver Grieksch schijnen, doch in de mythen en den cultus niets voorkomt wat on-grieksch of althans on-arisch schijnt. Ik denk hier aan Apollo. Het is tot nog toe niet gelukt, het schijnt wel onmogelijk, dezen naam uit het Grieksch te verklaren. Zoowel *ἀπέλλων* als *ἀπολλύων* zijn mislukte etymologieën. De naam zijner moeder Lêtô mag niet van *λάθω*, verbergen, worden afgeleid, en schijnt veeleer met een woord dat in de Karisch-Lelegische opschriften voorkomt: *lada*, vrouwe (dus hetzelfde als *freya*) verwant te zijn. Die zijner zuster Artemis eindelijk komt met bekende Eranische woorden overeen en zal dus wel Phrygisch of Lykisch zijn [1]. Neemt men daarbij in aanmerking dat Lykië reeds in de oudheid voor het stamland van den Apollodienst gold, dan zou men grond hebben voor het vermoeden, dat ook de naam van dezen lichtgod uit een ons onbekenden Lykischen naam is gesproten. Wel, is waar behoorde ook een deel der bevolking van Lykië, de Solymi, tot de Semieten, doch hun schijnt de Lykische heros Sarpedon (שׂרפרן, heer der vlakte) behoord te hebben, die niet anders dan de lokale heroïsche dubbelganger van Apollo zelven, zijn Semietische tegenhanger is. Indien dus deze god, zooals wij hem thans kennen, niet van ouds aan de Grieken behoorde, van de Semieten hebben zij hem niet overgenomen, en wij hebben geen recht voor zijn naam allerlei onmogelijke Semietische etymologieën te verzinnen, zooals men nog steeds voortgaat te doen [2]. Met een enkele uitzondering misschien, is zijn geheele figuur en mythe zoo zuiver Arisch, dat, indien zij al 't zij in Lykië, 't zij op Kreta, met Semietische trekken verrijkt zijn, deze slechts zeer weinige kunnen wezen; zoo goed Grieksch, dat zijn dienst, zoo hij al van een Arisch volk in Klein-Azië afkomstig is, op de vereering van een ouden, nauwverwanten Griekschen god moet zijn geënt [3].

Moeilijker is de beslissing, waar een naam met even groote waarschijnlijkheid voor Fenicisch als voor Grieksch kan worden gehouden. Dit is onder anderen het geval met Kadmos. Dat

1) *Geschiedenis van den Godsd.* p. 221.
2) Hartung, *Rel. u. Mythol. der Griechen*, IV, p. 62, nt. 106.
3) Vgl. Roscher, *Apollon und Mars. Stud. z. vergl. Mythologie* I.

Movers, die zooveel uit Fenicië wil afleiden, de mythe van dezen heros gretig aangreep om zijn theorie te staven, laat zich denken. Hier kwam hem alles te gemoet: vooreerst de traditie zelve, sedert Herodotos bij de Grieken zelven algemeen, die van Kadmos, den broeder van Kilix en Phoenix, den zoon van Agenor, Koning van Fenicië, den vertegenwoordiger der geheele Fenicische beschaving maakt, hem den uitvinder van 't letterschrift en de metaalbereiding noemt, hem uit het Oosten naar Theben doet overkomen, zich daar vestigen en de oude stad of burg Kadmeia stichten; dan de omstandigheid dat Kadmos of Kadmilos ook op Samothrakê als een der Kabiren voorkomt, en men den dienst dezer Kabiren niet zonder grond als Fenicisch beschouwde; eindelijk de naam zelf, die een Semietischen klank heeft. Reeds vóor hem had Buttmann dien van *Qadm*, *Qedem* (קדם) afgeleid, wat dan volgens hem het Oosten beteekende, en hij was zelfs verder gegaan, door ook den naam Europa, de zuster die Kadmos vergeefs zoekt, als een Grieksche verbastering van *'Ereb* (ערב), den ondergang, het Westen, te verklaren. Zeer scherpzinnig merkte Movers daartegen op, dat de Feniciërs wel de Arabieren zonen van het Oosten noemden, maar zichzelven nooit, en dat de naam toch van hen en niet van de Grieken afkomstig moest zijn. Kadmos was voor hem Qadmôn (קדמון), ὁ παλαῖος, de oude, dat is de eeuwige, een Fenicische god. Heet de vrouw die hij van Zeus ontvangt Harmonia, Movers herkent daarin aanstonds de Grieksche vertaling van de Fenicische Χούσαρθις, van wie Philo Byblios spreekt, en die dan Choshêret (חשרת) = Harmonia zou zijn. De Kadmilos van Samothrakê wordt dan Qadmi-el. Drie van die hypothetische godheden, zooals het vernuft van mythologen en etymologen er tot in het oneindige scheppen kan, doch wier werkelijk bestaan door geen monument of overlevering uit de Oudheid gestaafd wordt, tenzij men de Chousarthis van Philo-Sanchoniathon als zoodanig wilde doen gelden. Geen wonder dat de voorzichtige Ottfr. Müller de verklaring van Buttmann verwierp en liever in den Kadmos van Theben en Samothrakê den Hermês der Tyrrheensche Pelasgen wilde zien, waarin hij door Welcker en andere mythologen gevolgd werd. Inderdaad bleek ook bij nader onderzoek, dat κάδμος zuiver, zij het dan ook archaïstisch Grieksch, hetzelfde als κόσμος zijn,

en dus sieraad of orde, hier de wereldorde, kan beteekenen [1]). Nu trachtte men een middenweg te vinden. Alles wat de Ouden omtrent de Fenicische afkomst van Kadmos en omtrent zijn kolonizeering in Griekenland verhaalden moest nu een vrucht der oudste Grieksche geschiedschrijving, der Ionische logografie zijn. Zoo Preller, die aan een kunstmatige verbinding van een Fenicischen en Griekschen Kadmos dacht [2]), en P. Decharme, die meent dat de traditie eener Fenicische kolonisatie te Theben op den daar inheemschen Griekschen heros Kadmos werd overgebracht, waartoe de bijnaam van den zonneheld, *Φοῖνιξ*, de purperen zon (*le soleil impourpré*) aanleiding zou hebben gegeven [3]). Ernst Curtius echter, zonder zich over de etymologie van den naam uit te laten, handhaaft den Semietischen oorsprong der beschaving en godsdienst van Theben en Kadmos als den vertegenwoordiger van beide [4]). En in-

---

1) Volgens Hesychios beteekende *κάδμος* op Kreta lans, schild of vederbos op den helm, dus de sierlijke deelen der wapenrusting. Zie G. Curtius, *Grundzüge* [5], p. 138. Zou de oude Thebaansche Kadmos oorspronkelijk een krijgsgod zijn, met de lans tot symbool of fetis, een soort van Quirinus (Cures)? Tot dezen Kadmos zouden dan de naam van het oude Theben: Kadmeia en de *καδμεῖοι* en *καδμείωνες* in Boeotië, te Milete, Priene en elders, in dezelfde verhouding staan als de oude Sabijnsche stad Cures en de Quiriten tot Quirinus. De draak van Ares, dien hij doodt, de geharnaste *Σπαρτοὶ*, die uit de door hem gezaaide drakentanden voortkomen, zouden daar goed bij passen. Ik geef dit slechts als gissing, want tot verklaring der Kadmos-sage is een uitgebreid en nauwkeurig onderzoek noodig, dat hier niet kan worden ingesteld. Men beschouwe echter de mythe van zijn huwelijk met Harmonia niet als dat van den Kosmos verpersoonlijkt, den ordenaar van het heelal, met de wereldorde. Dat werd er later zeker door de priesterlijke bespiegeling van gemaakt. Oorspronkelijk echter was deze Harmonia geen wijsgeerige abstractie, maar waarschijnlijk een soort van Aphroditê. De in den tekst aangehaalde meeningen vindt men: Buttmann, *Mythologus* II, 174, K. O. Müller, *Prolegomena* p. 146 vlgg., Movers *Phoenizier* I, 507 vgg. en 513 vgg. Vgl. II, 2, p. 85 vgg., Welcker, *Griech. Götterlehre* I, 330.

2) Preller, *Gr. Mythol.* [3] II, 22 vgg. De uitgever dezer 3e editie, E. Plew, wil zelfs van een Fenicischen Kadmos niets weten. Ook zonder door naamsgelijkheid verleid te zijn, zegt hij, kon men bij de eerste bespiegelingen over volkenkunde en beschavings-geschiedenis er licht toe komen, in zekeren zin de Grieksche beschaving en met haar de vertegenwoordigers der oudste Grieksche staten, uit het Oosten af te leiden. Zeker kan men dat, en vooral als er iets van aan is. Hij vergeet echter, dat de vraag is, waarom juist Kadmos daartoe werd uitgekozen.

3) P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, p. 532.

4) E. Curtius, behalve in 't vroeger aangehaald opstel, in zijn *Griech. Geschichte* [4], I, 78 vgg. J. Brandis tracht nieuwe bewijzen voor Fenicischen invloed te Theben te vinden in de 7 poorten, die volgens hem naar de 7 planeetgoden genoemd zouden

dien de historische gronden waarop hij bouwt, stevig genoeg blijken te zijn, is hij in zijn volle recht; want de tegenstrijdige etymologieën bewijzen hier al zeer weinig.

Allerminst geoorloofd is het echter, waar men in de mythen of den eerdienst van een god of heros iets uitheemsch meent te ontdekken, voor hun naam aanstonds Semietische afleidingen te gaan uitdenken, wanneer die naam, de verklaring daarvan moge nog zoo onzeker zijn, een volkomen Grieksch karakter heeft. Dionysos en Hêraklês, om van beide slechts één voorbeeld te nemen, zijn even goed Grieksch als Diomêdês, Diopais, Dioklês, Zênoklês, Theoklês, Athênoklês, Dionysoklês, Iphiklês, Chariklês en zoovele andere eveneens samengestelde namen. al komen *νυσος* [1]) en *ἡρα* [2]) in zulke samenstellingen

---

zijn. Terecht zegt Plew, dat zij gemakkelijk te weerleggen zijn. Het zevental is trouwens ook van ouds bij de Ariërs een heilig getal. Zie Brandis' opstel in *Hermes* II, (1867) p. 259 vgg.

1) In *νυσος* schuilt de notie van vochtigheid. Νυσήϊος is te Athenen synoniem met *λιμναῖος*; verwant is *νύμφη*. *Διο* kan hier genetieve beteekenis hebben.

2) Hêraklês' naam wordt, ook door degenen die hem als Grieksch beschouwen, verschillend verklaard. Gewoonlijk omschrijft men hem: roemrijk door Hêra, „Heraberühmt" (G. Curtius); *ὅτι δι᾽ Ἥραν ἔσχε κλέος*, zeiden de Ouden reeds, ongeveer in denzelfden zin. Het bezwaar tegen deze verklaring, dat het ver gezocht schijnt, Hêra, zijn bittere vijandin en vervolgster, de oorzaak van zijn roem te heeten of hem als haar roem te beschouwen, tracht Preller Gr. Myth. [3], I, 128, II, 158 weg te nemen door de vernuftige opmerking, dat hij inderdaad de dienaar van Hêra is, die hem na 't lijden de apotheose bereidt. Maar ik kan dit niet toegeven, en bovenal die apotheose niet als een oude mythe doen gelden. Intusschen, gelijk ik later zal aantoonen, is ook die haat van Hêra geen oorspronkelijk, ofschoon een zeer oud bestanddeel van de mythe, en dus geen wezenlijk bezwaar.

Doch waarom moet dat *Hêra* in Hêraklês noodzakelijk de godin Hêra zijn? Dat de Ouden zoo dachten is natuurlijk, maar alleen omdat zij geen ander Hêra kenden. De god kan echter zijn naam wel gehad hebben, voordat de godin nog bestond. Hartung, *Rel. u. Myth. d. Griechen*, II, 192 vg. nt. 335 heeft dit gevoeld, en denkt aan verwantschap met *ἥρως*, wat hij echter zonder eenig recht met *herus* en *Herr* in verband brengt. Twee dingen zijn mogelijk: *Hêra* in den naam van onzen heros kan zijn = Sanskr. *svar*, (स्वर्), de zon, de lichte hemel, Zend *hvare* ([illegible]) de zon, wat den zeer geschikten zin geeft: de beroemde der zon of des helderen hemels, of, zooals mijn vriend Kern mij deed opmerken, = Sanskr. *sâra* (सार्), kracht, sterkte. Indien men nu bedenkt, dat Iphiklês, wat zonder twijfel „de beroemde door kracht, sterkte" beduidt, slechts de dubbelganger van Hêraklês, dezelfde god onder een anderen naam is, van wien de combineerende mythologie zijn tweelingbroeder maakt, dan kan de keus voor mij niet twijfelachtig zijn. Iphiklês en Hêraklês zijn dan synoniemen. Beiden ontleenen hun naam aan datgene wat hun oudste

elders niet voor. Daian-nisi, Jahve-nissi, Harokel, de koopman, Archal, de sterke overwint, en welke etymologieën er meer zijn uitgedacht [1]), kunnen slechts dienen om het gezond verstand te beleedigen, maar zeker niet om iets te bewijzen.

Mijn slotsom is: namen alleen, met hun onzekere beteekenis en nog onzekerder afleiding, kunnen wel een hulpmiddel zijn bij ons onderzoek, doch kunnen ons, zonder andere gegevens, het overgenomene in de Grieksche godsdienstleer niet doen kennen. Vooral, omdat zij Grieksch kunnen zijn, of althans een Griekschen klank kunnen hebben, terwijl de goddelijke wezens die er door worden aangeduid en hun mythen van vreemden oorsprong zijn. Hetzelfde wat wij in Italië opmerken, en daar, omdat het in historische tijden geschiedde, kunnen controleeren, namelijk dat buitenlandsche goden niet slechts met de eigene samengesmolten, maar zelfs met mythe en eerdienst eenvoudig overgenomen werden en toch een zuiver Latijnschen naam erlangden, zooals Mercurius, kan in vóorhistorische tijden ook in Griekenland meermalen gebeurd zijn. Aphroditê, de uit schuim geborene godin, is een naam die wel Grieksch maar niet Semietisch klinkt. Toch staat historisch vast, dat de Grieksche godin van liefde en schoonheid niet geworden is, zooals wij haar kennen, zonder dat Semietische voorstellingen daarop een machtigen invloed hebben uitgeoefend; en, al moet nu aangenomen worden, zooals wij straks zullen zien, dat de Fenicische godin met een oude inheemsche verbonden werd, het is hoogstwaarschijnlijk dat de naam dezer laatste anders geluid heeft en dat de mythe van haar geboorte uit het schuim der zee tot de vreemde bestanddeelen moet worden gerekend. Nog in later eeuwen openbaart zich de neiging, om aan de namen van buitenlandsche goden die men invoerde eên Griekschen klank te geven. Zoo maakte men van den Syrischen god Elagabal (אלה גבל, ܐܠܗ ܓܒܠ, God de schepper) Heliogabalos, omdat men althans in een deel van zijn naam zijn karakter als zonnegod wilde doen uitkomen. Die neiging moet in vroeger tijden, toen de kennis nog zooveel

en voornaamste eigenschap is, hun sterkte, hun wonderbare kracht, en beiden blijken oorspronkelijk Arische wezens te zijn geweest.

1) Zie Creuzer, *Symbolik*, II, p. 213, nt. 270. Movers, *Phoenizier*, I, 432 vg.

lager stond en de taal nog in vloeibaarder toestand verkeerde, veel sterker zijn geweest.

Om de vreemde elementen in de Grieksche mythologie van de eigene te scheiden, moet dus een andere toetssteen gezocht worden, die, vereenigd met de historische critiek, zekerder waarborgen geeft.

II.

Die toetssteen is de vergelijking der mythen zelven. Natuurlijk begint men niet met vergelijken. Men begint met verzamelen, rangschikken, schiften van alle mythen die tot den kring van een bepaalden god of heros behooren. De samengestelde tracht men tot haar verschillende, soms heterogene bestanddeelen en dus tot haar eenvoudigste vormen, de synonieme, indien ik ze zoo mag noemen, ik bedoel degene die slechts wijzigingen van dezelfde, die eigenlijk dezelfde mythe zijn onder verschillende namen en met verschillende kleuren, tot de gemeenschappelijke grondgedachte te herleiden. Vóór alles komt het er op aan te weten wat de Grieken, of eenig ander volk, in den historischen tijd omtrent hun godheden geloofd hebben, en daarom moeten karakter en hoofdpersoon van elken mythenkring nauwkeurig bepaald worden. Daarbij volge men de gezonde, critische methode, waarvan K. O. Müller de grondslagen gelegd heeft, en die slechts hier en daar verbetering en aanvulling behoeft. Nu eerst ga men verder. Om te weten waaruit het geloof der historische tijden zich ontwikkeld heeft, waarin de toen heerschende denkbeelden wortelen, moeten de parallelen dezer mythen en goden in de godsdienstleer der andere Arische volken gezocht worden. Maar deze vergelijking, die den oorsprong der mythen en den natuurgrond der goden doet kennen, dient tevens om aan te toonen wat in die mythen en goden Arisch is, wat niet. Wat wij bij de volken derzelfde familie wedervinden, zonder dat blijkt of waarschijnlijk is, dat zij het van andere rassen hebben overgenomen, moet ook in Griekenland een erfgoed uit het gemeenschappelijk stamland zijn en alzoo de Hellenen rechtens toebehooren. Blijven

nu nog in de mythen of in het beeld des hoofdpersoons trekken over, die, zoo al niet met het algemeen Arische in strijd, toch daaraan vreemd zijn, dan moet onderzocht worden of die trekken niet eigenaardig behooren aan de goden en godsdienstige voorstellingen der Oostersche volken, waarmee de Grieken in levendig historisch verkeer stonden, met name de Klein-Aziatische en de Semietische. Veel moet, op dit laatste gebied vooral, nog nader opgehelderd worden, maar in hoofdtrekken staat het verschil tusschen de Arische en Semietische, de Grieksche en Klein-Aziatische mythologieën reeds genoegzaam vast en zal, door de toepassing eener streng critische methode en door schifting der verschillende bestanddeelen nog nauwkeuriger bepaald worden. Met één woord, de uitwendige critiek der historische berichten en sagen omtrent de migratie der mythen is onvoldoende om het vraagstuk waarmede wij ons bezighouden op te lossen; zij moet noodwendig gepaard gaan met voorzichtige vergelijking.

Een paar voorbeelden mogen mijn bedoeling ophelderen. Kiezen wij uit de godenwereld Aphroditê. Zeer verbreid is de meening, dat de Grieken haar aan de Semieten ontleend hebben, dat zij niet veel anders is dan eene, door den Griekschen geest eenigszins gewijzigde en door Griekschen kunstzin verheerlijkte Astarte. Zeker, dat de mythen en de dienst dezer godin voor een groot deel Fenicisch en Syrisch zijn, zal door niemand worden geloochend. Men berekent [1], dat de Aphroditê, zooals wij haar kennen, driemalen onder verschillende omstandigheden in Griekenland is ingevoerd. De eerste maal van Kypros, dat reeds van ouds met Fenicische koloniën bezaaid was, naar Kythêra, het eiland aan de zuidkust van den Peloponnesos, overgebracht, werd zij, na daar meer gehelleniseerd te zijn, over geheel Hellas verbreid. Later werd van Kypros uit de daar inheemsch gewordene Ashkelonische Astarte, onder den naam Aphroditê rechtstreeks tot de Hellenen gebracht, en wederom, doch veel later, en onmiddellijk van 't Aziatische vasteland, de ongewijzigde Syrische godin, aan wie bijvoorbeeld

1) A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce ant.* III, pp. 204 en 225. In dit 3e deel van zijn uitmuntend werk heeft Maury tot het door ons behandelde vraagstuk belangrijke bijdragen geleverd.

in den Peiraeos een tempel gewijd was. Met de beide laatsten, althans met de laatste, van wier uitheemschen oorsprong de Grieken zelven zich volkomen bewust waren, hebben wij ons hier niet op te houden. De Kytherische echter gold voor een echt-helleensche godin en is de Aphroditê, die wij reeds bij Homeros vinden. Hebben de Grieken daarin gedwaald? Ja, in zoover niet waarschijnlijk is, dat zij, van Kypros afkomstig, haar Helleensch karakter zuiver kan hebben bewaard. Neen, in zoover zij niet geheel van de Semieten kan geborgd zijn. Het bewijs hiervoor leveren de verwante Arische mythologieën. In geen enkele van die wij volledig kennen wordt een godin van schoonheid, liefde en vruchtbaarheid gemist. De Indiërs hebben er meer dan eene. De Perzen hadden de hunne, die, in het echte Zarathustrische stelsel uitgesloten of op den achtergrond gedrongen, nochtans bij het volk bleef leven en onder den Hakhâmaniden met een West-Aziatische, waarschijnlijk Babylonische godin samengekoppeld, als Ardvî çûrâ Anâhita of Anâhata, een der voornaamste Yazata's werd. De Letto-Slaven hadden hun Lada, de Germanen hun Freya of Frouwa, de Italioten hun Venus. Is het nu denkbaar, dat zulk een goddelijk wezen ontbroken heeft in de mythologie der Grieken, bij wie men het, naar hun bekend karakter, en ook, omdat zij het langst met de Italioten samenwoonden, het eerst zoeken zou? Te minder, omdat al die andere Arische Venussen in beschrijving en mythen zoozeer met Aphroditê overeenstemmen.

Bepalen wij ons tot Venus. Ook Freya biedt zeer belangrijke punten van vergelijking aan. Dat zij een godheid is van geheel denzelfden aard als Aphroditê blijkt reeds daaruit, dat zij evenals deze uit de wateren geboren is [1]) en haar in weelderigheid en wellust niets toegeeft. Haar halssieraad Brisingamen is een parallel van Aphroditê's beroemden gordel. Trekt zij nu en dan ten strijde en heeft zij dan recht de helft der gevallen helden als haar dienaars naar haar woning Volkvang te voeren, ook de Grieken kennen een krijgshaftige Aphroditê.

1) Haar bijnaam Mardöll moge: „uit de zee gesprotene" (Lüning) of „zeestroom" (Simrock) beduiden, met de zee staat zij zonder twijfel in verband. Trouwens hetzelfde ligt reeds daarin dat Njörd de zeegod haar vader is, en dat zij tot de Vanen, d. z. de liefelijke hemelwateren, behoort.

Gelijk deze haar gestorven minnaar Adonis, zoo beweent Freya haar vertrokken gemaal Odhr [1]) met tranen van rood goud; en, ofschoon nu Adonis zonder twijfel een Semietische godheid, Odhr, de geest, een zuiver Germaansch wezen is, en beiden in beteekenis hemelsbreed verschillen, de mythische trek van het beweenen van een verloren geliefde schijnt aan de Arische liefdesgodin eigen te zijn. Maar, hoeveel hier tot vergelijking uitlokt, wij mogen niet vergeten dat ons ook hier juist groote voorzichtigheid is aanbevolen. Niet zoozeer omdat wij de bron. waaruit de Noorsche mythen geput zijn, niet vertrouwen. De Edda, ook de oudste, is wel zeer jong en bevat zeker enkele christelijke gedachten, doch dat de geheele mythologie die zij leert, zooals onlangs beweerd is, uit Grieksch-Romeinsche sagen en Joodsch-christelijke Bijbellegenden bestaan zou, komt mij voor niets anders dan een vermetele hypothese te zijn [2]). Maar de mythe van Freya is zeer onvolledig en daarom vrij duister. Die van Venus zal ons meer licht geven.

Wenden wij ons dus liever tot de Italioten, die, zooals taal- en oudheidkunde uitwijzen, het langst met de Grieken vereenigd bleven, en zien wij wat zij van hun Venus leerden. Zij hebben haar later met de Grieksche Aphroditê vereenigd. Maar de oude inheemsche godin kan nog vrij gemakkelijk van de latere onderscheiden worden. Haar naam, die met dien der Noorsche Vanen samenhangt [3]), toont dat zij godin van liefelijkheid en liefde, schoonheid, bloei en lente is. De Venus Marina mag naar de Grieksche *πελάγια*, *πόντια* gevolgd zijn, ook de Latijnsche Venus was, evenals de Vanen, godin der

---

1) Of haar beschermeling Ottar, met wien zij naar de Vala Hyndla rijdt, om haar over zijn voorvaders te ondervragen en dien Hyndlu voor Freya's minnaar houdt, dezelfde is, waag ik niet te beslissen.

2) Het is de hypothese van Prof. Bugge te Christiania, die ik nog alleen ken uit een artikel van H. Sweet in *The Academy* van 29 Nov. 1879, p. 396 vgg. Wij wachten nog steeds op het betoog voor zijn stellingen, dat de Noorsche geleerde beloofd heeft weldra openbaar te maken. Dr. V. Bang ziet in de Völuspâ, het eerste stuk der Edda Saemundar, een navolging en soms letterlijke vertaling van de pseudo-sibyllische profetieën. Ook zijn verhandeling heb ik nog niet gezien. Ik moet erkennen, dat ik er even weinig van verwacht.

3) Van een wortel, die „begeeren", „beminnen" beteekent. Vgl. *venustus*, *venustas*, en het Sanskr. *vana* (वन) „liefelijk", *vanas* (वनस्) „bekoring."

reinigende (hemelsche) wateren en als zoodanig van de vruchtbaarheid der tuinen. Haar naam *Cloacina*, die oorspronkelijk met de cloaken niets te maken had, dan dat hij evenals de naam der riolen van *cloare*, *cluarc*, reinigen, was afgeleid, bewijst het. Ook met den wijnoogst staat zij in verband en wordt daarom met Jupiter vereenigd, die bij de Latijnen oudtijds als regengod, dus als de god van 't levengevend hemelnat, de functiën van wijngod vervulde. Zoo heet ook Aphroditê bij de Orphici, in wier liederen zich, onder de latere bespiegeling, een menigte oude mythische trekken verbergen, gezellin van Dionysos en is zij te Lampsakos door Dionysos moeder van Priapos, den vruchtbaarmakenden, weelderigen tuingod. Als godin van den hartstocht kenmerken haar de oude bijnamen Murcia, de vermurwster en Libitina. Maar boven alles was zij de bondsgodin der Latijnen, die het gansche volk in liefde vereenigde, evenals de oude Aphroditê *πάνδημος*, wier naam later in geheel anderen zin werd verklaard [1]).

Nu kan men natuurlijk niet zeggen, dat dit alles in de Semietische godin waarmee Aphroditê versmolten is, gemist werd. Alleen het denkbeeld om haar tot godin van de eendracht des volks te maken, zou zuiver Arisch of ten minste Graeco-italisch kunnen zijn, ofschoon zich daarvan ook in Egypte althans, waar iedere stad haar eigen Hathor heeft, en hier en daar ook in de Semietische wereld enkele sporen vertoonen. Maar voorts was de Syrische godin evenzeer als de Romeinsche en de Oud-Grieksche, godin van wellust, liefde en vruchtbaarheid, de weelderige, die vooral in de tuinen zich openbaarde. Zij zou geen zeegodin kunnen geworden zijn, indien zij niet aanvankelijk godin der hemelsche wateren geweest ware. Het

---

1) Dat zij over het vochtig element heerschte en godin der tuinen was, evenals Aphroditê *ἐν κήποις*, wordt te onrechte geloochend door Hartung, *Rel. der Römer*, II, 252 vg. Men vindt het reeds bij Naevius en Plautus. Over Ἀφροδίτη Βάκχοιο πάρεδρος en moeder van Priapos, zie Preller *Gr. Myth.* [2], I, 575 en 609. De bijnaam Murcia komt in beteekenis overeen met dien van den weldadigen vuurgod der Latijnen *Mulciber*, en zoo staat ook Aphroditê in nauwe betrekking tot Hêphaestos. Πάνδημος was oorspronkelijk een vrij zuivere opvatting der godin, *οὐράνια* was de weelderige en wellustige מלכת־השמים. Door een vergissing der wijsgeeren, o. a. van Plato, werd later de verhouding omgekeerd, en de Ourania de reine hemelsche, Pandêmos de *vulgivaga*.

spreekt trouwens van zelf, dat men de godinnen Astartê en Aphroditê nooit zou hebben verward, indien ze niet veel met elkander gemeen hadden. Al wat ik betoogen wil is, dat de eigenschappen waarin de oude Latijnsche Venus met Aphroditê overeenstemt, niet van Semieten ontleend behoeven te zijn, maar als een erfdeel uit den Graeco-italischen tijd beschouwd moeten worden.

Evenmin beweer ik, dat alles wat in Aphroditê en haar mythen, na aftrek van dit gemeenschappelijke, overblijft, noodwendig Semietisch is; want het is zeer onwaarschijnlijk dat de Oud-Italische Venus een volledige voorstelling van de Graeco-Italische geven zou. Wat hier Semietisch is, kan slechts worden uitgemaakt door nauwkeurige vergelijking van dit overblijvende met den dienst en de mythen der Syro-Fenicische godin. Dat in den cultus van Aphroditê niet weinig Semietisch is, valt aanstonds in het oog. De obscoene gebruiken daarbij in acht genomen en de aankweeking van bepaalde hierodoulen als tempel-slaven en slavinnen (קדישים en קדישות) met al 't geen daarmee samenhangt, zijn ongetwijfeld door Semieten uit West-Azië over Kypros naar Hellas gebracht. Eerbare Grieksche vrouwen namen te Korinthe aan dezen dienst geen deel, en een dergelijke op het voorgebergte Kolias in Attika wekte den afkeer van alle ernstige lieden op [1]).

Niet zoo gemakkelijk is het te beslissen wat in de voorstelling en mythen der godin aan Feniciërs en Syriërs te danken is. Behalve de reeds genoemde mythe van Adonis komt hier allereerst de vraag ter sprake, of de krijgshaftige Aphroditê aan de Grieken eigen, dan of zij een navolging van de krijgshaftige Istar der Babyloniërs is, over Fenicië naar Kypros en Kythêra gekomen, waar zij veelal als strenge oorlogsgodin werd vereerd. Zonder nog te willen beslissen, moet ik wijzen op de oorlogzuchtige Freya, en van den anderen kant op de omstandigheid, dat een gewapende Astarte althans in Klein-Azië, zoover ik weet, niet met zekerheid is aan te wijzen. Anders is het met Aphroditê als godin der eilanden en havensteden, als zeegodin (*πόντια*, *πελάγια*, *θαλάσσια*, *εὔπλοια*). Gewoonlijk wordt zij voorgesteld, omgeven door al de zonder-

1) Schoemann, *Griech. Alterthümer*, II, 464. Vgl. Aristophanes, *Nubes* v. 52.

linge gestalten die de demonen der zee vertegenwoordigen, en het vermoeden ligt hier voor de hand, dat dit een Grieksche omschepping is van de Babylonische Mylitta of Omoroka (Umuruq), die in den regel allerlei monsters achter zich heeft, mythologisch de nachtelijke hemel met de maan als meesteres van sterren, sterrenbeelden en wolken, kosmogonisch de oorspronkelijke wereldoceaan vóor de schepping met allerlei monsters gevuld. In elk geval gaven de Grieken daaraan de hoogere beteekenis van de macht, door de godin der liefde zelfs over de bandelooze machten des afgronds uitgeoefend. Ook de mythe van Aphroditê's geboorte uit het schuim der zee heeft allen schijn van oorspronkelijk een platte natuurmythe der West-Aziaten geweest te zijn. Wel heeft het Râmâyana een gelijksoortige mythe, waarop Alfr. Maury reeds gewezen heeft [1]) namelijk de geboorte van Sûra, Varuna's dochter, uit het schuim dat de Kaçyapa's door het karnen van den hemeloceaan te weeg brachten, een mythe die ook nog in anderen vorm voorkomt. En uit de zee wordt ook Freya geboren. Maar in de gewone Grieksche mythe wordt de geboorte der godin in verband gebracht met de onttroning van Ouranos door zijn zoon Kronos, en is duidelijk niets anders dan de geboorte der maangodin uit het bloedig wolkenschuim dat ontstaat, wanneer de zon 's avonds in den oceaan stort en de daghemel-god door dien van den nachtelijken hemel wordt onttroond [2]). Hier schuilen hoogstwaarschijnlijk vreemde elementen, vooral in Kronos en zijn werkzaamheid. Doch ook hier weder hebben de Grieken hun poëzie te hulp geroepen om de oude mythe te verheerlijken en hebben zij de liefelijke gestalte der Anadyomenê geschapen, voor wier voeten, zoodra zij aan land treedt, gras en bloemen ontspruiten en die alles tot nieuw leven wekt. Eindelijk schijnt ook het heilig dier van Aphroditê, de duif, wel van de Semietische godin overgenomen te zijn. De wagen van Freya wordt door katten ge-

---

1) *Hist. des religions de la Grèce* I, 156 suiv.

2) De onttroning van Ouranos door Kronos is het vervangen van dag door nacht. De afgesneden fallos van Ouranos is de zon, waarin de teelkracht des hemels woont. De roode avondwolken schijnen een bloedig schuim, en daaruit schijnt de maangodin te verrijzen.

trokken. De duif behoort bij de godin van Ashkelon, de godsdienstige metropolis van Kypros, en bij de Aziatische Semiramis, en is symbool der vruchtbaarheid. Of zij te Dôdôna voorkomt als heilig dier van Diônê, die nu met Aphroditê vereenzelvigd, dan als haar moeder beschouwd wordt, moet worden betwijfeld [1]). Deze zaak echter is van ondergeschikt belang, en slechts in zooverre gewichtig als zij samenhangt met het algemeen karakter der godin.

Dit alles kan hier niet uitvoeriger worden ontwikkeld of gestaafd. Mijn doel was alleen de richting van 't onderzoek aan te geven en de voornaamste punten waarover het loopen moet te vermelden. Zooveel blijkt uit het gezegde reeds voldoende, dat Aphroditê, aan Freya en Venus zoo nauw verwant, geen zuiver Semietische godin zijn kan, door de Grieken overgenomen. Zelfs blijken de eigenaardig Semietische bestanddeelen in haar mythologie weinig beduidend te zijn in vergelijking met het oude en inheemsche. Het verschil ligt meest in den vorm en in den cultus. De grondgedachte van de Arische en van de Semietische, ik mag er bijvoegen: van de Egyptische godin van liefde en schoonheid is inderdaad dezelfde, en er is nauwlijks een enkele trek dien wij slechts bij eene der godsdienstfamiliën vinden. Dat leidt tot de hypothese, die mijns inziens het best van alle verschijnselen rekenschap geeft, dat al deze godinnen Hathor, Istar, 'Ashterôt-Ashera, Aphroditê, Venus, Freya en de andere Arische schoonheids- en liefdegodinnen, voortgesproten zijn uit eene zeer oude vrouwelijke godheid, die reeds door allen vereerd werd vóordat Ariërs, Semieten en Chamieten zich nog ge-

---

1) Op grond van die duiven verklaart Ernst Curtius Diônê zelfs voor eene te Dôdôna ingevoerde Fenicische godin. Doch het schijnt dat die duiven haar bestaan aan een vergissing van Herodotos en Aristotelês te danken hebben. Zie Schoemann, *Gr. Alterth.* II, 291 vg. In den historischen tijd was te Dôdôna zeker geen duivenorakel. Slechts werd er uit de vlucht der vogels, doch vooral van kraaien, geprofeteerd (*κορακομάντεις*), Maury, *op. cit.* I, 196. De vergissing zou zijn, dat de *πελειαὶ*, de grijze profetessen, voor *πέλειαι, πελειάδες*, duiven, gehouden werden (?). Vgl. de verhandeling van H. F. Perthes, *Die Peleiaden zu Dodona*, Moers 1869. Roscher, *Studien* II. *Juno und Hera*, p. 24 vgg. houdt *Διώνη* = *Διαίνη*, van Aphroditê gebruikt, voor een mêtronymicum. Strabo VII, p. 329 zegt uitdrukkelijk dat de priesteressen aan Diônê behoorden.

scheiden hadden, en die wel bij elke familie, zelfs bij ieder volk, zelfstandig ontwikkeld werd en onderscheidene gestalten aannam, doch overal de kenmerkende trekken van haar wezen, schoonheid en liefde, weelde en wellust vertoonde. Het verschil tusschen deze opvatting en die van E. Curtius springt van zelf in het oog. Vooral zoeke men hier noch pantheïsme, noch zuivere abstractie. Zekere, doch altijd een zeer primitieve, filosofie is in deze godin verborgen, de gedachte namelijk, dat de (hemelsche) wateren de oorsprongen van alle leven zijn. Maar die gedachte heeft aanstonds een concreten vorm aangenomen in een wezen, dat haar verpersoonlijkt, en dat zich in dikwijls zeer verschillende natuurvoorwerpen en verschijnselen belichaamt.

Mijn tweede voorbeeld kies ik uit de heroën, en neem daartoe den grootsten van allen, Hêraklês, juist omdat de school van Creuzer hem voor een geheel vreemden god hield, dien de Grieken eenvoudig hadden overgenomen, en dit nog door menigeen wordt herhaald. De nieuwere mythologen verwerpen dit gevoelen eenstemmig, doch verzuimen gewoonlijk het met bewijzen te weerleggen.

Het bewijs levert ook hier weder alleen de vergelijking met de verwante mythologieën. Ongelukkig kan de nauwstverwante, de Italische, ons hier weinig van dienst zijn. Met M. Bréal ben ik wel overtuigd, dat ook de Latijnen een eigen god gehad hebben aan Hêraklês verwant, en dat de bekende mythe van Hercules en Cacus daarvan een oorspronkelijk overblijfsel is; maar zij hebben dien god zoo spoedig met den tot hen overgebrachten Hêraklês, en dezen weder, op den klank af, met een hunner eigen goden van geheel andere beteekenis, Hercules, verward, dat het moeilijk valt bij hen in dit opzicht het voorvaderlijk eigendom van het later geleende te schiften, en wij ons alzoo van deze mythe in de bewijsvoering niet mogen bedienen [1]).

---

1) Bréal, *Le mythe d'Hercule et Cacus*, in *Mélanges de mythol. et de linguistique*, Par. 1878. De oudheid van de mythe nemen ook Schwegler, *Röm. Gesch.* I, 364 vgg. en 371 vgg. en Preller, *Röm. Myth.* 647 vgg. aan. Vgl. Hartung, *Rel. d. Röm.* II, 25. Daartegen, doch op zeer zwakke gronden, o. a. Preuner, *Hestia-Vesta* p. 391. Deze erkent echter zelf, dat de naam Hercules, dien hij met velen voor

Maar bij de andere Arische volken behoeven wij niet lang naar parallelen van Hêraklês te zoeken. Bij de Indiërs een aantal, waarvan ik slechts Indra en K*r*sch*n*a noem, bij de Eraniërs Thraetaona, de Vedische Trita of Traitana, bij de Germanen Donar-Thôr. Allen zijn zij weldadige dondergoden, die zich ook wel in de zon belichamen, evenals Hêraklês, aller hoofdwerk is het bestrijden en dooden, althans onschadelijk maken van den grooten hemeldraak V*r*tra, Azhi dahâka, Jörmungandr de Midhgardhslang, de parallelen van de Lernaeïsche Hydra, van Achelôos en van andere door den Griekschen heros en andere heroën bestreden wolken-wezens [1]). Hij en Thôr kampen ook tegen andere monsters en reuzen. Ik vestig de aandacht op een paar parallelen, die nog niet zijn opgemerkt. Antaeos, de reus, zoon van Poseidôn als god der (hemelsche) wateren en van de aarde, verpersoonlijking of bewerker van den vochtigen nevel, dien Hêraklês daarom slechts dooden kan als hij hem van de aarde optilt, omdat hij uit de aanraking met deze zijn moeder steeds nieuwe kracht vergadert — deze Antaeos doet denken aan Hrungnir, den opstapelaar, met zijn gezel Möckurkalfi, het nevelkalf, dien Thôr niet kan verslaan zoolang hij op de aarde staat, waarom Thôr's knecht Thiâlfi hem den listigen raad geeft zijn schild onder de voeten te nemen. De sage van Antaeos, ofschoon in Libyë gelokaliseerd is daarom niet minder echt Grieksch. De gewone verklaringen door de mythologen van beide mythen gegeven mogen voor de latere beschouwing der Grieken en Noormannen juist zijn, wat ik echter niet zou durven verzekeren, maar treffen de oorspronkelijke beteekenis zeker niet [2]). Ook van Hêraklês' strijd tegen de Amazonen vinden wij in Thôr's

---

een verbastering van Hêraklês (doch vergel. der Samnietischen vorm *Hereklus*), niets tegen de oudheid der mythe bewijst, omdat de hoofdpersoon daarin oudtijds wel een anderen naam kan hebben gedragen. Is Hercules een Oud-Latijnsche naam, dan heeft hij natuurlijk met Hêraklês niets te maken, de *h* zou anders *s* zijn.

1) De eigenlijke Hydra schijnt in de Noorsche mythologie een dwerg geworden te zijn, die de gestalte van een otter (*otur*=ὕδρα) aanneemt, en die niet door Thôr maar door Loki gedood wordt, Sigurdharkv.Fafnisb. II. Skaldskaparm. in Edda Snorri Sturl. ed. Jónsson, 41.

2) Ik vermoed dat Antaeos' naam samenhangt met ἄνται=ἄνεμοι. Dan is hij òf de windgod die de nevelen samendrijft, òf de nevel zelf als zichtbare adem van een god, gelijk Hrungnir degeen die ze opstapelt.

mythen een spoor. De Grieksche heros gaat te scheep op dit avontuur uit, en hij en zijn medgezellen zijn in groot gevaar, als al de Amazonen plotseling op hem en zijn vaartuig aanstormen, doch hij verslaat ze natuurlijk. Zoo verhaalt Thôr, dat hij Berserkersbruiden bedwongen heeft, en als Harbardh (Odhin) hem tegenwerpt, dat het niet roemwaardig is vrouwen te dooden, antwoordt hij, dat het nauwelijks vrouwen, eer wolvinnen waren, die zijn schip haast vernielden en Thiâlfi verdreven. Beiden voeren dus krijg tegen strijdbare (hemelsche) vrouwen, de overstroomende wateren [1]).

Komen zij in de vijanden waartegen zij worstelen overeen, ook aller voornaamste eigenschap is dezelfde, namelijk kracht, sterkte, heldenmoed. In heldenkracht komt niemand Indra gelijk (*indram kas vîriâ paras*, *RV*., I, 80, 15), hij is degeen die honderdvoudige kracht heeft (*çatakratu*). Thraetaona heet *takhma*, de sterke, en behoort tot het huis, de familie der sterken of helden (*puthrô viçô cûrayâo*, Ysht 5, 61, 19, 36). Thôrs woning heet „woning der sterkte", Thrûdhheim, zijn dochter Thrûdh, hijzelf *thrûdhugr Ass*, de sterke Ase (Hamarsh. 17), de sterker der goden (*thrûdhvaldr godha*, Harbardsl. 9), zijn hamer *thrûdhhamarr* (Oegisdr. 57) er zijn zonen Magni, de sterke, en Modhi, de moedige. Zoo is ook de voornaamste eigenschap van Hêraklês zijn allesovertreffende moed en kracht, waarvan alle verhalen omtrent zijn werkzaamheid, al zijn beelden, en de namen van een aantal zijner verwanten: Alkaeos zijn voorvader, Alkmênê zijn moeder, Iphiklês zijn dubbelganger en tweelingsbroeder, ja waarschijnlijk ook zijn eigen naam, die alle het denkbeeld van kracht en sterkte uitdrukken, getuigen. Voorts hebben de meesten — van Thraetaona's wapenen weten wij niets — een eigenaardig wonderwapen dat de werking van donder en bliksem symboliseert: Indra zijn *vajra* met 1000 punten, Thôr zijn wonderhamer Miölnir, die van zelf in zijn hand terugkeert, Vishnu en Hêraklês hun knods. Beide Indra en Hêraklês echter zijn ook groote boogschutters, wat bij Thôr op zijn stiefzoon Ullr, den boogschutter, is overgegaan, evenals de Maruts die Indra vergezellen pijlen en speren tot hun voornaamste wapenen hebben [2]).

1) Harbardsliôdh, 37 vgg.

2) Muir, *Sanskr Texts*, V, 87 en 151. Een uitvoerige en in hoofdzaak nauw-

Nog een aantal bijzondere trekken hebben de drie voornaamste der genoemde goden, vooral Thôr en Hêraklês, met elkander gemeen. Dat ze allen het gezeten leven beschermen en den landbouw bevorderen, ligt van zelf in hun natuur als goden die het bevruchtend hemelnat en de koesterende zonnestralen bevrijden van de banden, waarmee vijandige machten ze tegenhouden. Gelijk de trouwe Iolaos zijn oom steeds ter zijde staat, heeft Thôr zijn knecht Thiâlfi; Indra wordt door gansche scharen van Maruts gevolgd, die als bondgenooten naast hem strijden. Ik vermoed, ofschoon het nader onderzoek zou vereischen, vooral wat Thiâlfi betreft, dat zij allen evenzeer den bliksem verpersoonlijken. Alle drie zijn onverzadelijke drinkers, waarvan een aantal verhalen bestaan, de Germaansche en Grieksche god niet minder onverzadelijke eters. Op het bruidsmaal bij Thrym, waar Thôr zich als Freya vermomd heeft, verraadt hij zich bijna door een geheelen os, acht zalmen en alle toespijzen op te eten, trouwens niet zonder daarbij drie emmers meede uit te drinken (Hamarsh. 24). Van de weelderige natuur van Hêraklês, die in de liefde even weinig maat houdt als in spijs en drank, vindt men wel sporen bij Indra, en vooral doorslaande blijken bij K*r*sh*n*a in wien de Grieken meenden hun Hêraklês te zien, in de Edda echter bij Thôr geene of weinige; maar Thôr is toch de wijder van den echt, die zonder hem niet kan worden gesloten [1]). Ook vergete men niet, dat een aantal eigenschappen van Thôr verloren gingen, zooals o. a. zijn krijgshaftigheid, en waarschijnlijk ook zijn weelderigheid, omdat zij reeds in Odhin ontwikkeld waren. Eindelijk vinden wij den waanzin, waarin Hêraklês meermalen vervalt, bij alle verschil, terug in den Asentoorn (Asamôdhr) van Thôr, die zoozeer door de reuzen en vijandige machten gevreesd wordt.

Om nu den oorspronkelijk Arischen, echt Griekschen Hêraklês het zuiverst weer te vinden, moeten wij ons wenden tot streken, waar de uitlandsche invloed zich het minst deed gevoelen, bijvoorbeeld Aetolië, Thessalië, Messenië, Arkadië.

---

kenrige vergelijking tusschen de mythen van Thôr en Indra vindt men in Mannhardts *Germanische Mythen*, p. 1—242.

1) Zie verder Mannhardt, op. cit. 129 vg.

In de sagen van onzen held, die daar inheemsch zijn, heb ik geen Semietischen trek kunnen ontdekken. Daar speelt de mythe van zijn tweestrijd met den allesverwoestenden Achelôos, gelokaliseerd in den machtigen stroom des lands, doch die in zijn verschillende gedaanten als stier, mensch met stierenkop uit wiens muil de stroomen vloeien, kronkelende slang, duidelijk de vijandige macht is, gepersonifieerd in de wolk, die de weldadige regenstroomen, en daarmee den hoorn des overvloeds, den hoorn van Amaltheia terughoudt. Bovendien wil hij Dêianeira, de dochter van koning Oeneus, bezitten. Doch Hêraklês verslaat hem, breekt hem zijn hoorn af en doet hem den hoorn van Amaltheia uitleveren, waarna hij tot loon zijner dapperheid zelf Dêianeira tot gade ontvangt. Een leven van overvloed en maaltijden begint nu en Dêianeira wordt moeder van Hyllos. Meer dan eens moet haar gemaal haar verdedigen tegen verliefde Kentauren, Eurytiôn en Nessos, en van dezen laatste ontvangt zij een druppel van zijn door Hêraklês' pijl vergiftigd bloed, waarvan hij haar zegt dat het als minnedrank zal werken, zoo haar echtgenoot haar ontrouw wordt, en dat zij in een metalen vat of doos bewaart.

Deze mythe is doorzichtig genoeg. Oeneus, de wijngod, nu eens met Dionysos, dan met Zeus zelven verwisseld, is de hemelgod als bezitter en gever van het levengevend hemelnat en licht. In Dêianeira, de mannenverbrandende (niet: de mannenvijandige) is deze lichtbron des hemels, waarschijnlijk tevens een vrouwelijke zonnegodheid verpersoonlijkt. Haar bevrijdt de dondergod van de vervolgingen van den verduisterenden winterdaemon, die zich aan den hemel kronkelt als een slang, en wien wel stroomen uit den mond vloeien, doch die den weldadigen zomerregen terughoudt en zelfs de bron van alle licht en warmte wil meester worden. Haar verdedigt hij tegen de snelle hemelpaarden, de wolken, die haar willen ontvoeren [1]). Het voorgewende philtrum zal ik niet pogen te ver-

---

1) De Kentauren zijn, noch zooals Roscher wil, stroomgoden, wat Plew, *Neue Jahrbb. für Philologie*, 1873, p. 199 terecht bestrijdt, noch naar de verklaring van dezen laatste fantastische bergdaemonen van den Oeta. Die eenige dwaze verklaringen van hun naam wil lezen, raadplege Welcker's *Kleine Schriften* III, 47. Kuhn heeft hen met de Indische Gandharven vergeleken, *Zeitschr. für vergl. Sprachforschung* I, 513 vgg. Naar de klankwetten is dit, zooals o. a. Fick, *Die Spracheinheit der In-*

klaren, maar dat het giftig Kentaurenbloed den dondergod doet sterven, dat het kille wolkenkleed eindelijk de oorzaak wordt van zijn dood, waarna ook de godin van licht en warmte sterft, is de mythische beschrijving van het einde des zomers.

Tusschen dat tragisch slot en den strijd met Nessos wordt nu nog een episode ingeschoven, die het motief voor Dêianeira's ijverzucht moet leveren, en die natuurlijk eerst een op zich zelf staande mythe was, vooral te Oechalia in 't Westen van den Peloponnesos gelokaliseerd. Het is de strijd om Iolê (Ϝιόλη), de violetkleurige, de dochter van den beroemden boogschutter Eurytos (of Erytos?), wiens boog later op Odysseus overging, evenals die van Hêraklês op Philoktêtês; een met Hêraklês wedijverende dondergod, wiens vier zonen Iphitos (ϜιΦίτος), Klytios, Toxeus of Toxos en Dêion (Διδαίϝων) de kracht en 't geluid van den donder, de snelheid en den gloed van den bliksem vertegenwoordigen. Ook in deze mythe is alles zuiver Arisch en Grieksch.

Even zuiver van vreemde inmengsels is de mythe van Hêraklês' apotheose en zijn huwelijk met Hêbê. In den samengestelden kring van mythen wordt dit huwelijk, zooals van zelf spreekt, het loon der deugd en volharding. Oorspronkelijk was het niet anders dan een zeer eenvoudige mythische gedachte: dezelfde die in het huwelijk met Dêianeira is uitgedrukt. Slechts is de gade hier een godin, omdat de held hier nog een god, in de mythische biografie heet het natuurlijk: eindelijk een god geworden is. Hêbê, wier naam jeugd

---

dogermanen p. 153 aantoont, niet mogelijk. Hoewel *αυϝο* en *arva* geheel overeenkomen, *κεντ* en *gandh* beantwoorden niet aan elkander. Indien dus de woorden oorspronkelijk dezelfde waren, dan moet hier een volksetymologie de onregelmatigheid hebben veroorzaakt. Dit is zeker, mythisch dekken de Indische en Grieksche voorstellingen der hemelpaarden elkander volkomen. Zij zijn de regenwolken (en heeten daarom ook *garbha*, wat zoowel „baarmoeder" als „zwangere regenwolk" beduidt), waarin zich de bliksem verbergt, belust, hier op den wijn van Dionysos, daar op den soma van Indra, en altijd op het spoor der schoone hemelvrouwen, die zoowel de hemelsche wateren als de lichtstralen verpersoonlijken, en waarvan Dêianeira zeker een bijzondere vertegenwoordigster is. — Eurytiôn, niet van *ῥέω*, stroomen, eer, zooals Plew, a. p. wil, van *εὔρυς*, kan staan voor *Erytiôn*, de boogspanner. Nessos, niet=*nada* (of liever *nadí*, fem), stroom, zooals Preller, *Gr. Myth.* [3] II, 246 nt 1 voorstelt, maar=*nada*, de bruller, de hinniker, gewoonlijk van den stier, doch ook van Indra's paarden gezegd: *RV* X, 105, 4 *nadáyor vívratayoh çúra índrah*. Natuurlijk wordt daarmee het geluid van den donder bedoeld.

en bloei beteekent, is de persoonlijke voorstelling van den onsterfelijkheidsdrank, dien zij aan de goden schenkt, de levensbron van 't heelal, en te Phlios en Sikyôn, waar zij Dia en Ganymêda heette, werd zij als een vrouwelijke Bacchus, een Libera, godin van leven en lust vereerd. Dêianeira, de dochter van Oeneus of van Dionysos, is slechts haar sterfelijk evenbeeld. De kinderen van 't hemelsch echtpaar, dat later natuurlijk als het verbond van kracht en schoonheid en dus allegorisch werd opgevat, zijn Alexiarês en Anikêtos, die onwillekeurig aan Magni en Môdhi doen denken.

In deze geheele reeks is niets, wat ons dwingt Semietischen invloed aan te nemen. Het eenige wat aanleiding tot twijfel zou kunnen geven is de episode van het zelfverbranden op den Oeta, wat juist in West-Azië een zeer verbreide sage was [1]). De oud-grieksche voorstelling schijnt wel een verdwijnen van den dondergod des zomers, *ἐξ ἀνθρώπων ἠφανίσθη*, het Romeinsche *non comparuit* te zijn geweest. Maar de mythe kan uit den samenhang gelicht worden, zonder gaping achter te laten.

Anders is het met de meer beroemde sagenkringen van Theben en Argolis. Ook daar ontbreekt het aan zuiver Grieksche elementen geheel niet, en zelfs maken zij de meerderheid uit. De Thebaansche houdt zich voornamelijk bezig met de geboorte [2]) en jeugd van den held, en loopt niet verder dan tot de vreeselijke episode waar hij in waanzin zijn eigen kinderen doodt, en, tot verzoening dezer bloedschuld naar het orakel van Delphi getogen, daardoor veroordeeld wordt, Eurystheus den koning van Mykenae te dienen en de zwaarste werken in zijn dienst

1) Vgl. Preller, *Gr. Myth.* [2] II, 166 vgg., die herinnert aan munten van Tarsos, met Hêraklês op een brandstapel en daarboven een opstijgenden adelaar. Jaarlijks werd daar, en ook te Hierapolis en te Philadelphia in Lydië, volgens de Clementin. Recognitiones zelfs te Tyros, het feest van den stervenden en herlevenden god gevierd.

2) De mythe der geboorte moet van ouds op beide plaatsen inheemsch zijn geweest. Tegenover Elektryôn te Mykênae staat de Elektrische poort en Elektra de zuster van Kadmos te Theben, tegenover Amphitryôn den Argolischen Perside, Amphiôn, de Thebaansche stads-stichter. Beide namen beteekenen waarschijnlijk hetzelfde. Gewoonlijk wordt Amphitryôn afgeleid van *ἀμφὶ* als eenvoudig versterkende praepositie, en *τρύω*, vermoeien, wat weinig zin geeft. Ik houd *ἀμφιτρυών* voor een samenstelling van denzelfden aard als *ἠλεκτρυών*. Dit laatste komt van *ἠλέκτωρ*, de straler. Zoo *ἀμφιτρυών* van *ἀμφίτωρ* (*ἴτωρ* gevormd van *ἰ* als *ἵστωρ* van *ἰδ*) hetzelfde als *ἀμφίων*, beide ook namen van den hemel- of zonnegod.

te verrichten. De Argolische verhaalt dan al deze werken, gewoonlijk tot een twaalftal herleid, en de reeds behandelde sagen van dood en verheerlijking sluiten zich daarbij aan. Dat de Thebaansche Hêraklês de Fenicische Melqart zou zijn, zooals nog dikwijls wordt volgehouden, is volkomen onjuist. Veel wat daar van hem verteld wordt, het dooden der slangen in de wieg, zijn opvoeding door de beste meesters, zijn verblijf onder de herders, zijn liefdesbetrekkingen met de vijftig dochters van Thespios, zijn kolossale eetlust, zijn strijd tegen Kyknos, de zwaan, de witte onweerswolk, 't heeft alles een aantal parallelen in de heldensage en mythen van verschillende Arische volken. Vooral in de sage van K*r*sh*n*a zal men veel overeenstemmends vinden en ook met den gulzigen, woesten Thôr heeft de Thebaansche held niet weinig overeenkomst. Ook de inhoud der Argolische sage is grootendeels Arisch en waarschijnlijk Grieksch. De werken hier achter elkander verhaald, zijn verzamelde en gerangschikte varianten van dezelfde mythe, of liever van hetzelfde natuurverschijnsel. Men zou kunnen twijfelen omtrent den strijd met den leeuw, omdat juist de Semietische Hêraklês een leeuwendooder is, en de oude Ariërs dit dier niet kenden. Maar als wij zien, dat ook de Indiërs den leeuw in hun mythologie opnamen, en de manleeuw (n*r*sinha) een avâtar van Vish*n*u en een parallel van Hêraklês met de leeuwenhuid is, is er volstrekt geen reden te meenen, dat de Grieken ook niet, zonder de hulp der Semieten, dit sterkste roofdier, toen zij het eenmaal leerden kennen, met den sterksten hunner goden en helden in verband konden brengen. Het is onmogelijk dit alles hier in bijzonderheden aan te toonen. Wellicht vinden wij er later gelegenheid toe.

Waar is dan hier het Semietische? Hebben de classieke mythologen geen recht, wanneer zij weigeren daaraan te gelooven, en wordt hun gevoelen door de uitkomsten der vergelijkende mythologie niet glansrijk bevestigd? Wij spreken nu niet van de vele vreemde Hêraklêssen, die de Grieken zelven nooit met den hunnen verwarden, den Lydischen, te onrechte waarschijnlijk ook de Assyrische genoemd, den Fenicischen, den Egyptischen en den Indischen. Bij hun gewoonte om vreemde goden met de hunne te vereenzelvigen, waarbij zij dikwijls mistastten, doch ook niet zelden door een richtigen

tact geleid werden, moesten zij wel in menigen dondergod en strijdenden zonneheld hun Hêraklês meenen te herkennen. Voorzoover zij in de Grieksche godsdienstleer indrongen en op de vereering van den Griekschen heros invloed uitoefenden, herkent men ze gemakkelijk, o. a. de handelstochten van den Fenicischen Melqart naar het Westen, die in de mythe van Hêraklês' tocht naar Gêryôn een geschikte plaats vonden, en sommige gebruiken in zijn dienst bijvoorbeeld te Kôs en in Lacedaemonië [1]). De vraag is echter of ook in de oude, als echt Grieksch beschouwde mythen, Semietische bestanddeelen zijn aan te wijzen.

Het meeste dat daaronder kan worden gerangschikt betreft òf minder beteekenende episoden, zooals het dooden van Linos, die tot den kring van Adonis behoort, of van zijn eigen kinderen, wat althans aan Semietische cultus-gebruiken doet denken, òf slechts den vorm, zooals het twaalftal, waartoe men de werken in den dienst van Eurystheus gebracht heeft. De verleiding is groot om hier een navolging van het Babylonische epos te vinden; daar beantwoorden de 12 werken of avonturen van den zonneheld aan de 12 teekenen van den dierenriem of aan de 12 maanden des jaars. Uit de behoefte aan zekere rangschikking mag dit niet met Preller verklaard worden, en oorspronkelijk Grieksch kan het niet zijn. Met de 12 goden hebben de 12 werken niets anders te maken, dan dat ze in een gemeenschappelijken bodem wortelen. De vraag is alleen of deze herleiding tot een 12tal, waartoe men uit de tallooze Hêraklêssagen een keus deed, reeds in de oude mythe behoort, of, zooals velen meenen, eerst later daarin gebracht werd [2]). Bewezen is dit echter nog niet, want al worden ze eerst omstreeks de 33e Olympiade vermeld, de 12 werken van den heros kunnen wel reeds tot een oudere priesterleer van Mykênae of Tiryns behooren.

---

1) De Ἡλακάτεια in Lacedaemonië gevierd, leidt Preller, a. p. nt. 3 af van ἠλακάτη, het spinrokken, en ziet daarin terecht een zinspeling op den Hêraklês, spinnende bij Omphalê.

2) Welcker, *Griech. Götterl.* II, 755. *Kleine Schriften* I, 83–85. Hartung, *Rel. d. Griechen* IV, 195; „Die Zahl 12 ist höchstwillkürlich angenommen von Späteren." Preller, *Griech. Myth.* [3] II, 187. Anders Buttmann, *Mythologus* I, 258.

Van meer gewicht is de haat van Hêra, omdat hij zoowel in de Thebaansche, waar zij de twee slangen zendt om Hêraklês te dooden, als in de Argolische sage, waar zij Eurystheus met opzet vroeger doet geboren worden, en den dienenden held steeds vervolgt en plaagt, als een hoofdzaak vermeld wordt. De Grieken verklaren dien haat uit jaloezie der wettige gade die zich wreekt op den onechten zoon. Maar dit alles is zeer jong, niet ouder althans dan de samenvoeging van de twee parallele mythen van Amphitryôn-Alkmênê-Iphiklês en Zeus-Hêra-Hêraklês. Amphitryôn en Alkmênê zijn Zeus en Hêra onder andere namen. Dat Hêraklês oorspronkelijk een zoon van Hêra was blijkt uit de sagen, dat Hêra hem zoogt en hem later op den Olympos haar geliefde dochter Hêbê tot vrouw geeft. Eerst toen de twee mythen, die 't zelfde beduiden, tot eene werden versmolten, bleef Iphiklês de zoon van Amphitryôn eu Alkmênê, doch werd zijn ander ik, Hêraklês, zijn halve tweelingbroeder, zoon van Zeus, die echter de gestalte van den aardschen vader had aangenomen. Zoo kreeg men tevens een beweegreden voor den haat van Hêra, die aan de Semieten ontleend schijnt. In het Babylonische epos, dat zeker in de bijzonderheden nog veel verklaring noodig heeft, doch waarvan de hoofdtrekken genoegzaam vaststaan, is de held, die gewoonlijk naar de ideogrammen die zijn naam uitdrukken Gisdhubar of Dhubar genoemd wordt, doch die wellicht Nimrod (Namru*t*u) heette, het voorwerp der hardnekkige vervolging van de machtige hemelgodin Istar, die zelfs monsters op hem afzendt. In het heete Babylonië is er strijd tusschen den allesverschroeienden zonne-vuurgod en de vruchtbare moedergodin. In Griekenland kon zulk een mythe niet ontstaan.

Doch ook dit zou nog slechts van bijkomstigen aard zijn, indien het niet samenhing met iets anders, waardoor de geheele mythe beheerscht en haar een eigenaardige stempel wordt ingedrukt. Die haat van Hêra, waarvoor ik wel in de Semietische, doch niet in de Arische mythologie voldoende parallelen vind, heeft ten gevolge, dat de godenzoon, de moedige en edele held, geplaagd van zijn geboorte af aan, eindelijk den onwaardigen Eurystheus, die als eerstgeborene zijn koning, doch slechts een zoon van menschelijke ouders is, met onvoorwaardelijke gehoorzaamheid moet dienen. Eigenlijk behoort

deze voorstelling vooral tot de Argolische, eenigszins ook tot de Thebaansche sage. In de eerste wordt zij gemotiveerd door den haat van Hêra, die, na van Zeus onder eede de belofte te hebben verkregen, dat de eerstgeborene uit de familie der Persiden koning, de ander zijn dienaar zou zijn, de geboorte van Eurystheus verhaast en die van Hêraklês vertraagt. Alle gedachte van schuld en boete is hier afwezig, en Iphiklês, van wien de mythe geen kwaad weet, is evenzeer als dienstman aan den laffen koning van Mykênae onderworpen. In de Thebaansche sage is de dienstbaarheid een boetedoening, door het Delfisch orakel aan den woesten held opgelegd wegens den moord zijner kinderen. Dit denkbeeld is minder oorspronkelijk, en wij bespeuren hier den invloed van Delphi en Kreta. Hoe het zij, in al de andere, zuiver Grieksche sagen, ontbreekt dit dienen geheel. Hêraklês is wat de namen zijner zonen en zijn eigen bijnamen aanduiden: helper, redder, afweerder van het kwaad, overwinnaar van monsters en demonen, bondgenoot, maar dat alles als een vrij man, of althans vrijwillig om de hand eener schoone jonkvrouw te winnen.

Is dit dienen van Hêraklês een Grieksche, een Arische voorstelling? Ik geloof het niet. Men heeft gewezen op Perseus, Bellerophôn, Siegfried en zelfs op Apollo bij Admêtos. Maar de gevallen staan niet alle gelijk. Om van Apollo niet te spreken, wiens dienstbaarheid van eenigszins anderen aard is, en wiens mythen trouwens ook van Semietische inmengsels niet vrij zijn, de verhouding van Perseus tot Polydektês is niet dezelfde als tusschen Hêraklês en Eurystheus. Perseus belooft zelf vrijwillig, als bruidsgeschenk, aan den koning het hoofd der Medusa te brengen. De Siegfried der Duitsche Nevelingensage geeft zich wel uit voor een knecht van Gunther, om zoodoende de hand van Chriemhild te erlangen, en wordt door Brunhild daarvoor gehouden, maar wat hij doet, doet hij uit vrijen wil en vriendschap, en hij is een even onafhankelijk en machtig koning als zijn zwager. In de Sigurdhsage der oudere Edda is zelfs van knechtschap geen sprake, en dit kan niet een gevolg zijn van het fragmentarisch karakter van sommige harer Sigurdhliederen, maar volgt noodwendig uit de daarin heerschende voorstelling. Alleen Bellerophôn is werkelijk den Lykischen koning dienstbaar en verricht op zijn bevel zijn

wonderbare daden. Maar de sage behoort met die van Perseus en Hêraklês tot de Argivische, met die van Perseus tot de Lykische, en stond dus onder denzelfden invloed als die van Hêraklês. Werden in de mythen van dezen Semietische voorstellingen opgenomen, wij kunnen ons niet verwonderen zoo die der verwante helden uit dezelfde streken daarvan niet vrij bleven.

Nu is het idee van dienen een kenmerk, en wel een hoofdkenmerk van den strijdenden zonnegod en heros der Semieten. De naam van den Klein-Aziatischen of Lydischen Hêraklês, Sandan, laat zich het geleidelijkst verklaren als „de dienaar" [1]) en werkelijk is hij dat; die van den zonnegod zelven, welken alle Semieten gemeen hebben, Samas, Shêmêsh, beduidt niets anders [2]). Voor hen was deze godheid dus een dienaar van den hoogsten hemelgod of godin, gelijk Ninib steeds de strijder van Bel heet en ook Marduk en Ramanu (*Im*, *Ni*) dienende godheden zijn. Ook het denkbeeld van een lijdenden, stervenden en weer herlevenden god, aan dat van een vernederden en dienenden verwant, is werkelijk Semietisch. Daarom zou ik meenen, dat de toepassing daarvan op Hêraklês een vreemd inmengsel in de Grieksche mythe is. En dat beduidt veel. Want dit is het, waaraan de Hêraklêsmythe haar hooge, vooral ethische ontwikkeling onder de Grieken te danken heeft. Hêraklês was bij hen aanvankelijk het ideaal van, meest fyzieke, kracht. Zijn groote daden sproten voort uit zijn natuur en hij volbracht ze ongedwongen, vrijwillig. Als redder der menschen, afwender van 't kwaad (*ἀλεξικακός*) was hij een weldadig wezen,

1) Sandan of Sandês is de krijgs- en jachtgod, de leeuwendooder, die waarschijnlijk uit Kilikië en Kappadokië naar Lydië werd overgebracht. Ahrens, *Orient und Occident*, II, p. 1 vgg. heeft pogen te bewijzen dat zijn naam Arisch is, doch is daarin naar 't oordeel van bevoegden niet geslaagd. De godin aan wie hij dienstbaar is, is een dochter van Jardanos, een echt Semietischen stroomgod. Zij heet Omphalê, wat niet met Movers (*Religion der Phoeniz.* p. 493) als אמה פל, *grosse Magd*, maar als אמפלה, *mater ingens*, moet verklaard worden, de Magna Mater die de Romeinen uit Klein-Azië haalden. Ook Sandan moet dus Semietisch zijn, namelijk Çamdan (צמדן van צמד, dienen), en werkelijk vinden wij dien god in het Zuid-Arabische Himyar als Çimdan terug. Men heeft ook in 't Assyrisch zijn naam willen ontdekken, in een bijnaam van Ninib en Nirgal, doch deze kan niet anders dan *dandannu*, de zeer machtige, gelezen worden.

2) שמש, *ministravit*, vandaar de naam van den zonnegod. Gesenius, *Thesaurus*, voc., die echter den samenhang niet juist verklaart.

doch anders vindt men in zijn beeld weinig edele trekken. Hij is ruw, wreed, toornig, ongebonden, wat met name in de Thebaansche en ook in de Aetolische en Oechalische sagen helder uitkomt. Toen nu met zijn arbeid tot heil der menschen zich de gedachte van dienen, van lijden verbond, en wel omdat hij òf het voorwerp van den onverdienden haat eener vijandige godheid was, òf een zware schuld moest boeten — alles, naar ik meen, aan de Semieten ontleend — steeg hij hooger. En weldra ging men verder. Men begon zijn vernedering te beschouwen niet meer als een hard noodlot of een verdiende straf, maar als iets wat hij uit liefde tot de menschen vrijwillig op zich nam. De ruwe, woeste zoon der kracht werd nu het ideaal der deugd, door de wijsgeeren ten voorbeeld gesteld. de zelfverloochenende heiland, door andere wijsgeeren nagevolgd. Maar indien hij dit werd, het was alleen omdat met de oude, geanthropomorfeerde natuurmythe der Ariërs een diepe Semietische gedachte zich verbonden had, waaraan die ethische denkbeelden zich konden vastknoopen.

Toch blijft de sage in oorsprong en hoofdtrekken Arisch. Hêraklês is een Arische, een Grieksche god en heros. Behalve dit eene is al het uitheemsche wat met zijn mythe verbonden werd, van ondergeschikt belang. Een nauwkeurige vergelijking van zijn sagen met de verwante Arische en Semietische zal meer en meer doen zien, hoe verkeerd het is, hem nog altijd te houden voor een Oosterschen god, aan wien de Grieken slechts het burgerrecht verleenden [1]. Aan zulke oppervlakkigheden die de eene orientalist of geschiedschrijver den anderen naschrijft, moest een einde komen. Doch dat kan alleen geschieden, wanneer men aan den eenen kant niet eenzijdig al het vreemde in de Grieksche godsdienstleer loochent, aan den anderen kant met strenge historische critiek een voorzichtige en nauwkeurige vergelijkende methode vereenigt.

Leiden, Juli 1880. C. P. TIELE.

---

1) Zoo nog onlangs Prof. Sayce in *The Academy*, 1880, n°. 426, 3 Julij, in de aankondiging van een werk van Ch. Clermont Ganneau. Deze laatste geleerde wil de mythe van Hêraklês en Gêryôn uit verkeerde opvatting van Fenicische vaasversieringen afleiden. Terecht bestrijdt Sayce dit, doch op den onjuisten grond, dat de mythe van Gêryôn met de andere lotgevallen van Gisdhubar of Hêraklês over Fenicië naar Griekenland kwam. Het een is zoo min bewezen als het ander.

SCHETS EENER INDEELING VAN HET WIJSGEERIG GEDEELTE DER GODSDIENSTWETENSCHAP.

Toen ik, een paar jaren geleden, in dit Tijdschrift eenige opmerkingen mededeelde betreffende de Theologische Encyclopaedie [1]), gaf ik ten slotte den wensch te kennen, dat wij eerlang eene schets van behandeling mochten ontvangen, met name van het philosophisch gedeelte der godsdienstwetenschap, overeenkomstig de thans daarbij te volgen beginselen; en ik vereenigde mij ten volle met hetgeen kort te voren door Dr. Rauwenhoff was uitgesproken, dat, al mocht ook voor een volledige en voldoende schets de tijd nog niet rijp zijn, toch reeds „een eenvoudig, een ruw avant-projet" welkom zou wezen. De vluchtige aanduidingen, toen mede dienaangaande door mij gegeven, had ik wellicht beter gedaan terug te houden. Hoe 't zij, wat ik daardoor hoopte uit te lokken, eene proeve van het gewenschte door meer bekwame hand dan de mijne geleverd, liet en laat nog immer op zich wachten. Zoo heb ik het gewaagd zelf te beproeven of ik de destijds gegeven wenken zoover kon verwerken en uitbreiden, dat althans het door mij bedoelde duidelijker aan het licht kwam. De vrucht dier poging geef ik in de volgende bladzijden.

Intusschen wordt de lezer dringend verzocht daaraan geen hooger eischen te stellen dan de zeer bescheidene, die mij zelven er bij voor den geest stonden. Dat ik er in de verte niet aan gedacht heb, de zoo omvangrijke stof zelve schets-

---

1) Zie *Theol. Tijdschr.* 1878, bl. 421, vv.

matig te behandelen, behoeft wel niet gezegd te worden; ik wenschte alleen een proeve van indeeling te geven, en ook dit slechts in hoofdtrekken. Voor een groot deel heb ik er mij dan ook mee vergenoegd, de bloote volgorde der te behandelen hoofdpunten aan te geven. Alleen waar het ter opheldering onmisbaar scheen, heb ik ook eenige aanduiding trachten te geven van de daaronder te ontwikkelen grondgedachten.

Slechts in betrekking tot één punt wensch ik hier nog een paar opmerkingen vooraf te laten gaan.

Bij geheel de volgende proeve ligt de onderstelling ten grondslag, dat godsdienst en zedelijkheid zóózeer één zijn, dat alleen een beide samenvattende behandeling van het godsdienstig-zedelijk leven ze beide tot haar recht kan doen komen. — Ik weet zeer wel dat ik zoo doende afwijk van hetgeen ook thans nog wordt beweerd door meer dan één, die overigens zeer terecht tot de gezaghebbenden wordt gerekend. En wel inzonderheid pleegt men zich te beroepen op de godsdienstgeschiedenis, als die de genoemde onderstelling zou weerspreken. 't Zij verre dat ik de bij toeneming belangrijke resultaten en lessen der godsdienstgeschiedenis zou willen veronachtzamen. Maar ik meen, dat niet die geschiedenis, immers niet zij op zich zelve, en allerminst wat zij ons leert aangaande het laagste standpunt van ontwikkeling, ons het eigenlijke wezen van den godsdienst kan onthullen; dat wij dit integendeel slechts leeren kennen uit hetgeen op hooger standpunt van ontwikkeling, volgens het zelfbewustzijn van wie dat vertegenwoordigen, de kern en levenskracht van den godsdienst blijkt uit te maken. En hiermee te rade gaande kunnen wij mijns inziens de bedoelde eenheid nauwelijks in twijfel trekken.

Mocht nu evenwel blijken, dat in eenigerlei zoogenaamden primitieven godsdienst het onmisbaar gerekende zedelijke element niet of nauwelijks te ontdekken valt, dan hebben wij zeer zeker dit afwezige daar niet kunstmatig in te leggen; het zij verre! de geschiedenis spreke voor zich zelve en worde onpartijdig gehoord. Maar indien zij zoodanig feit aan het licht brengt, dan zou daar, naar mijne meening, uit volgen, dat wij het bedoelde primitieve standpunt nog niet als gods-

dienstig, maar slechts als aan den godsdienst voorafgaande hadden aan te merken.

Door deze opmerking wensch ik mij te dekken tegen het verwijt, dat ik veronachtzaamd zou hebben wat in de geschiedenis van den godsdienst mijne onderstelling mocht schijnen te logenstraffen. Vooreerst heeft zij haar laatste woord nog niet gesproken; maar ook buitendien — op dit punt kan ik haar geen zelfstandige en beslissende uitspraak toekennen. Indien het onwaar is, dat de blijvende kern en levenskracht van den godsdienst te zoeken is in zijn zedelijk bestanddeel, m. a. w. in de vertrouwende eerbiediging van het Heilige, dan moet die onwaarheid worden aangetoond door in het licht te stellen, wat dan voor ons en hen die na ons komen het hoogere, het meer omvattende en meer afdoende zij, waaraan dat zedelijke slechts ondergeschikt is. 'k Zou meenen dat men bij zoodanige poging in vreemde tegenspraak moet komen met hetgeen anders als eisch en behoefte des tijds pleegt verkondigd te worden; — tenzij men de zijde mocht kiezen van hen, die meenen dat de dagen van den godsdienst geteld zijn. Dezen zullen zeker niets liever zien, dan dat het meest primitieve worde voorgesteld als het meest essentieele in den godsdienst. Doch niet voor dezulken is de volgende proeve bestemd.

Mijne tweede opmerking betreft een eisch, die mede door het hier ingenomen standpunt gesteld wordt; een eisch, die er wel is waar klaarblijkelijk uit voortvloeit, maar waarvan ik toch te eerder met een enkel woord wil gewagen, omdat ik dien in de boven aangehaalde „Opmerkingen" niet genoeg heb doen uitkomen. Heeft de godsdienstwetenschap niet slechts het godsdienstige, maar het godsdienstig-zedelijke leven ten onderwerp, dan moet ook reeds haar historisch gedeelte hierdoor een belangrijke wijziging en uitbreiding ondergaan. 't Is dan toch niet voldoende, eerst de geschiedenis te geven der verschillende godsdiensten, in den gebruikelijken engeren zin van dit woord, om alleen dááruit tot een algemeene geschiedenis van den godsdienst te kunnen komen. Neen; de genoemde hiërografie moet wel evenzeer geleverd worden; daar in elk geval moet worden uitgemaakt, wat in die verschillende godsdienstvormen, al of niet, meer of minder, dus of zoo, met het eigenlijk religieuze samenhangt; maar tevens moeten de zedelijke

levensverschijnselen, ook al schenen zij een afzonderlijk gebied te vertegenwoordigen, mede in de geschiedkundige beschouwing worden opgenomen.

Het omvangrijke dezer taak kan natuurlijk geen bewijs opleveren tegen het wettige van den gestelden eisch. De geschiedenis van het godsdienstig-zedelijke leven omvat in ieder geval nog slechts een deel (zij het ook het voornaamste) van de algemeene cultuur-geschiedenis; en toch onderneemt men wel zelfs deze samen te stellen. Wat hier echter allerminst mag voorbijgezien worden, is dit: eerst wanneer, als slotsom en kroon van het eerste gedeelte der godsdienstwetenschap, een algemeene geschiedenis van het godsdienstig-zedelijke leven wordt gegeven, verkrijgt die geschiedenis hare volle belangrijkheid. Zij heeft die nog niet, zoolang de zedelijke levensverschijnselen er slechts een zeer ondergeschikte plaats in bekleeden. Laat in die algemeene geschiedenis velerlei wegvallen, dat bij het voorafgaande, meer gedétailleerde onderzoek, gebleken is met het eigenlijk religieuze niet of nauwelijks samen te hangen; dit gemis zal ieder die niet hoofdzakelijk door philologische en antiquarische belangstelling wordt gedreven, zich gaarne getroosten; indien er maar zooveel te meer plaats wordt ingeruimd voor dat religieuze, dat in de zedelijke levensbeginselen zijn duurzame heerlijkheid openbaart. Anders gezegd: mythologie en dogmen-historie hebben en behouden haar onbetwistbare waarde; maar zij mogen zich niet breed maken ten koste van het meerdere en ook uit godsdienstig oogpunt voornaamste: de geschiedenis dier zedelijke ontwikkeling, zonder welke er van een godsdienstige zelfs geen sprake zou kunnen zijn.

INLEIDING.

1. De godsdienstwetenschap vindt hare plaats onder de wijsgeerige wetenschappen, en wel onder de anthropologische.

a. De overige anthropologische vakken.

b. Het eigenaardige der wijsgeerige wetenschappen.

2. Zij kan en moet omschreven worden als theologische ethiek of wetenschap van het godsdienstig-zedelijk leven.

a. Zij wordt alzoo onderscheiden van de sociologische ethiek of rechtsleer. Behandelt deze het zedelijke als maatschappelijke ordening, de theologische ethiek behandelt het naar beginsel, als hoogste openbaring van den algemeen menschelijken aanleg.

b. Het zedelijke wortelt in het religieuze. — Zedelijk willen en handelen is willen en handelen volgens een erkende levensnorm. Een verplichtende levensnorm te erkennen is reeds religie.

Zoomin daarom godsdienst en zedelijkheid gescheiden kunnen worden, tenzij dan tot beider schade, evenmin godsdienst- en zedeleer.

3. De theologische ethiek heeft hare stof in de eerste plaats historisch, daarna theoretisch te behandelen.

a. In haar eerste gedeelte heeft zij de verschillende godsdiensten historisch te beschrijven (met insluiting van een zoowel critische en exegetische als geschiedkundige behandeling hunner letterkunde), daarbij tevens zorgvuldig acht gevende op de zedelijke levensverschijnselen, ten einde alzoo te komen tot een zooveel mogelijk volledig overzicht van de ontwikkeling des godsdienstig-zedelijken levens in het algemeen.

b. In haar tweede wijsgeerig gedeelte, waarover wij thans handelen, heeft zij in de eerste plaats het godsdienstig-zedelijke leven zielkundig te ontleden, — daarna een vergelijkende waardeering te geven van zijn verschillende gestalten, — om eindelijk en hoofdzakelijk tot de systematische uiteenzetting te komen van het normaal godsdienstig-zedelijk leven.

Wij kunnen van deze drie deelen het eerste het psychologische, het tweede het phaenomenologische, het derde het systematische noemen.

I. PSYCHOLOGISCH DEEL.

1. 's Menschen zinnelijk-geestelijke natuur.

a. Verhouding van het geestelijke tot het zinnelijke leven. 't Eene van het andere niet dualistisch gescheiden: het geestelijke ontwikkelt zich uit het zinnelijke als het hoogere uit het lagere.

b. Hoofdkenmerk van het geestelijke leven is, dat het zelfbewust, persoonlijk leven is en meer en meer wordt. — Als redelijk, denkend wezen geeft de mensch zich rekenschap van de verschijnselen en hun samenhang; brengt het bijzondere onder het algemeene; gaat oorzaken en gevolgen na.

Terwijl hij dit in verband brengt ook met zijn waardeerend vermogen (in gevoelen en begeeren), wordt de beweegkracht hem beweegreden.

Door het begeerde en begeerlijke te onderscheiden en te classificeeren, komt hij tot bewuste zelfbepaling, de eerste algemeene conditie van 't zedelijk streven.

Doordien hij met en boven het begeerlijke ook het behoorlijke leert erkennen, komt hij tot godsdienstig-zedelijk streven.

2. Het gemeenschapsleven.

a. Onmisbare voorwaarde van geheel de ontwikkeling van 't geestelijke leven is de gemeenschap.

(Al verwerft men bij 't zedelijke streven een betrekkelijke zelfstandigheid, men zou daar nooit toe komen buiten het gemeenschapsleven en verwerft haar ook slechts voorzoover men juist dit zelfstandig gaat kiezen en aanvaarden).

De mensch is slechts mensch als lid van zijn geslacht.

Reeds bij het dier, maar in veel hoogere mate bij den mensch openbaart zich alras in den gezelligheidstrek, en straks in het medegevoel (de sympathie), in velerlei gedaante, de behoefte aan 't gemeenschapsleven.

b. In en door de gemeenschap doet het hooger geestelijk levensbeginsel zich gelden als hoogere opvatting en waardeering

van genoemde sociale banden, en ontwaakt met name het besef van recht en plicht, als kiem van geheel het godsdienstig-zedelijke leven.

Reeds in een zeer primitieve samenleving openbaart zich een aanvankelijk rechtsgevoel; een besef, zij 't ook nog duister, van een normale verhouding, die ontzien en gehandhaafd moet worden. Onafscheidelijk hiervan (de keerzijde hiervan) is het plichtbesef: het besef van gehoudenheid om in willen en doen het recht te eerbiedigen.

c. Wordt deze gehoudenheid aanvankelijk slechts gevoeld ten aanzien van hetgeen onder de maatschappelijke regeling valt, straks wordt zij ook erkend in betrekking tot het innerlijke leven.

In 't geen men in 't algemeen piëteit kan noemen openbaart zich het eerst de inspraak van gemoed en geweten.

3. Het gevoelsleven. Gemoed en geweten.

a. Reeds in het zinnelijke leven bekleedt het gevoel een zeer voorname plaats; aangezien niets zich als drijfveer doet gelden dan doordien en voor zoover het een gevoelsindruk van lust of onlust, welgevallen of mishagen teweegbracht.

Bij hoogere ontwikkeling verliezen wel is waar de zinnelijke en als zoodanig oogenblikkelijke en wisselende gevoelsaandoeningen steeds meer haar overwicht; doch het gevoelsleven zelf treedt in geenen deele terug, maar verheft zich tot een veelmeer omvattend en bestendig waardeeren. — Zoo reeds in het aesthetisch gevoel. Zoo vooral in het zedelijk gevoel, ook waar zich dit aanvankelijk nog eerst als medegevoel en ontwakend rechts- en plichtsbesef openbaart.

b. Naarmate het tot klaarder zelfbewustzijn en krachtiger zelfbewust leven en streven komt, bereikt de gevoelsfunctie een hoogeren trap en plegen wij haar of in 't gemeen als „het hart", of meer onderscheidenlijk als „gemoed" en „geweten" aan te duiden.

Beide bij gemoed en geweten denken wij aan dat toongevend geworden zelfbewustzijn, dat, ofschoon door velerlei denken en willen geworden, als het voorhanden uitgangspunt van iedere hoogere levensuiting, telkens alle reflectie vorafgaat, en daarom en in zóóver onmiddellijk zelfbewustzijn genoemd wordt.

Onder het gemoed verstaan wij meer de bewustheid van onze vatbaarheid en behoefte, onder het geweten die van onze roeping en verplichting.

c. De genoemde bewustheid omvat niet minder dan die van het in ons werkzame volstrekte en volmaakte. Het gemoed kan slechts bevrediging vinden in het oneindige: het geweten getuigt van het heilige, als 't geen waardoor wij ons onbepaald hebben te laten beheerschen.

Deze bewustheid is de religieuze; uit en met haar ontwikkelt zich alle echte godsdienst.

d. Hoewel het streven naar verheffing boven aardsche nooden, banden en perken mede een voornaam bestanddeel is der religie — gelijk dit ook begrepen is in het zoo even eerstgenoemde — de bewustheid van het heilige is het voornaamste. Waar deze ontbreekt, is er wel ruime plaats voor bespiegeling en verdichting, maar is er geen vroom ontzag, geen eerbied, en dus geen religie.

4. Weten en gelooven.

a. De verzekerdheid, waartoe wij geraken krachtens ons waardeerend gevoel, noemen wij geloof; die waartoe wij geraken krachtens ons innigst en meestomvattend waardeeren in gemoed en geweten: zedelijk-godsdienstig geloof.

(Het denken is bij het geloof in geenen deele buitengesloten. Alleen door het denken worden wij ons van den gevoelsinhoud wel bewust. Men vergete slechts niet, dat het hier immer opereert met het in den gevoels- (gemoeds- en gewetens-) inhoud gegevene.)

Terwijl het weten, in den engeren en eigenlijken zin, zich uitsluitend beweegt op het gebied dat voor de zinnelijke waarneming openligt, kan er nooit sprake van zijn, het weten door geloof of het geloof door weten te willen vervangen, en dus evenmin van het geloof tot weten te willen verheffen. Men zou eerder kunnen zeggen, dat ons weten immer ondergeschikt moet blijven aan ons gelooven; wel te verstaan, in dezen zin, dat de resultaten van het — in alle vrijheid in te stellen — wetenschappelijk onderzoek, ons slechts waarlijk te stade komen, voorzoover wij ze dienstbaar maken aan 't geen wij krachtens ons geloof zoeken en bedoelen.

b. Heeft de wetenschap in den engeren zin zich te bepalen tot een verstandelijk bewerken van de zinnelijke waarneming, de wijsgeerige wetenschap, die tot een zooveel mogelijk volledige wereld- en levensbeschouwing tracht te komen, gaat hoofdzakelijk uit van ons waardeeren en de daaruit geboren convictie; welker slotsommen zij zoowel met die van het wetenschappelijk onderzoek in overeenstemming te brengen, als door en voor het denken te rechtvaardigen heeft.

c. Houdt de wetenschap zich bezig met verschijnselen en natuurwetten, ideeën, als voorstellingen omtrent het bovenzinnelijke, zoowel als de er mede correspondeerende idealen en normaalwetten bestaan slechts door en voor het geloof.

Terwijl nu onze overtuigingen omtrent het ideaal-normale den grondslag en de kern uitmaken van alle zedelijkheid en godsdienst, moet de poging om de deze behandelende wijsgeerige wetenschap tot eene exacte wetenschap te herleiden, gelijk staan met hare vernietiging.

5. Aanleg en ontwikkeling. (Critiek van evolutie-theorieën.)

a. Onderstelden wij eene van lieverlede in ons ontwakende bewustheid van onze vatbaarheid en roeping, m. a. w. van onzen aanleg en diens eischen, dan kan gevraagd worden, of het gevoel, ook in zijn hoogere ontwikkeling als gemoed en geweten, ons wel ooit iets ontdekt, dat niet door de van de zinnelijke waarneming uitgaande wetenschap veel juister te onderkennen zou zijn. Daar zijn evolutie-theorieën die het laatste stellen en geheel den levensinhoud uit mechanische oorzaken verklaarbaar achten.

b. Waarheid hierin is, vooreerst, dat het bewuste leven zich slechts ontwikkelt naar gelang in 't samenstel van zijn organisme de voorwaarden voor hooger levensfunctiën trapsgewijze ontstaan; ten anderen, dat het ontstaan dier voorwaarden volgens na te sporen natuurwetten plaats grijpt.

Doch ten eenenmale onjuist is de meening, dat dus ook genoemde voorwaarden het telkens hooger klimmend bewuste leven zouden voortbrengen en alzoo volledig verklaren, waardoor dus alles wat de bewustheid boven den mechanischen samenhang meent te vatten, met name ieder waardebesef, tot eene illusie zou worden.

c. Deze meening is onhoudbaar, niet alleen omdat het ons onmogelijk is onze waardebeseffen alzoo prijs te geven, maar ook buitendien: vooreerst, omdat geen mechanisme ooit de bewustheid kan voortbrengen; ten andere, omdat de bewustheid niet alleen is een gewaarworden van den oogenblikkelijken toestand, maar tevens en vooral een met toenemende klaarheid erkennen van de eischen die het te verwezenlijken type aan den enkele stelt. Dit ware onbestaanbaar, indien niet het algemeene leven zich in het individueele verbijzonderde en het in die richting dreef en er tevens die bewustheid van de te volgen richting in ontwaken deed, waardoor het een zeker type gaat verwezenlijken.

6. Vrijheid en afhankelijkheid.

a. Is het geestelijk leven een leven naar bewuste zelfbepaling, dit beteekent geenszins, dat het ooit of in eenig opzicht onttrokken zou zijn aan dien algemeenen samenhang, die niet anders is dan de alles omvattende werking van het oneindige leven.

b. Afwijzing van valsche voorstellingen.

c. Handhaving van het ware bewustzijn van vrijheid, als zelfbeweging in zelfgewilde afhankelijkheid, als leven en streven krachtens het ons bezielende goddelijk leven.

— Hier moet gehandeld worden over wezen en genesis, physische en metaphysische voorwaarden van ons willen; alsmede over zijn verband met gevoel en voorstelling.

II. PHAENOMENOLOGISCH DEEL.

[Men zou kunnen vragen of de aan te geven inhoud van dit phaenomenologisch deel niet reeds bij het historisch gedeelte der godsdienstwetenschap zoozeer als erkend ondersteld moet worden, dat het, ook in de encyclopaedische ordening, reeds daaraan zou moeten voorafgaan. Tot zekere hoogte is die vraag niet ongegrond; hoewel zij dan evenzeer zou moeten gelden voor het hier voorafgaande psychologische deel. Toegestemd moet worden, dat niemand tot een zelfstandige behandeling van het historische gedeelte in staat kan zijn, zonder zich ook reeds met het philosophische, en inzonderheid met de beide eerste deelen hiervan, vertrouwd gemaakt te hebben. Toch maakt dit op de hier voorgestelde encyclopaedische ordening geen inbreuk. Immers, de opvatting, waarmede zeker het historisch onderzoek reeds wordt aangevangen en die het voor een goed deel beheerscht, moet toch wederkeerig door dat onderzoek bevestigd zijn geworden, eer zij als wijsgeerige theorie ontvouwd en wederom aan de systematische uiteenzetting ten grondslag gelegd kan worden.]

Terwijl in het historisch gedeelte der godsdienstwetenschap een algemeene geschiedenis van het godsdienstig-zedelijke leven geacht wordt vooraf te zijn gegaan, geldt het hier de theoretische samenvatting van de slotsommen dier geschiedenis. Hier moet dus in het licht worden gesteld, wat hoofdzakelijk, in de menschheid en den mensch, den ontwikkelingsgang beheerscht en alzoo den maatstaf aan de hand geeft, zoowel ter appreciatie van verschillende vormen en opvattingen van godsdienst en zedelijkheid, als ter richtige beoordeeling van afdwalingen en eenzijdigheden.

In de eerste plaats behoort hier alzoo de aandacht gevestigd te worden op de, reeds door de algemeene godsdienstgeschiedenis aan de hand gegeven,

1. Classificatie der verschillende godsdienstvormen.

Gelijk onzes inziens door de historische beschouwing bevestigd zal zijn, behoort als maatstaf bij deze rangschikking in de eerste plaats te dienen: het zedelijk gehalte der onderscheidene godsdienstgestalten, m. a. w. de mindere of meerdere mate waarin het besef en de eerbiediging van het heilige er in aan 't licht komt en op den voorgrond treedt.

(Ook een monotheïstische godsdienst staat dan alleen boven een polytheïstischen, wanneer het de geheel eenige heerlijkheid van het heilige is, waaruit de erkenning van de ééne godheid voortvloeit.)

— De laagste plaats in de godsdienstige ontwikkeling bekleedt, voorzoover het er in begrepen mag worden, zeer zeker het animisme. Bijaldien daarin — wat wij thans in het midden laten — geenerlei zedelijk ontzag valt op te merken en dus uitsluitend een zinnelijke verbeelding er zekere toevlucht bij verdicht voor zinnelijke wenschen, dan is er ook nog geen godsdienst in te erkennen.

Waar in den natuurdienst het verhevene op den voorgrond treedt, staat men hiermede reeds veel nader bij de zedelijke beseffen; gelijk dan ook het heilig karakter der godheid hier, zij het ook op gebrekkige wijze, telkens gehuldigd blijkt te worden,

Wanneer nu, bij voortgaande ontwikkeling, 't zij het ondoorgrondelijke, 't zij het albezielende, of, bij meer anthropomorphistische voorstelling, 't zij het aesthetisch uitnemende, 't zij de

het recht handhavende macht, of ook het zedelijk eerbiedwekkende, bij de kenschetsing van het goddelijke het overwicht heeft, — altoos moet, niet wat dichterlijk of wijsgeerig, maar wat uit zedelijk oogpunt het hoogste staat, ook naar religieuzen maatstaf bovenaan worden gesteld; nademaal ook juist daarin te vinden is wat hoofdzakelijk, als centrale beweegkracht, tot hooger ontwikkeling voortdrijft.

Zoo behoort dan, bij de vergelijkende appreciatie van de verschillende verschijnselen op godsdienstig-zedelijk gebied, vooral de aandacht gericht te worden op

2. Het samenvloeien en uiteengaan van godsdienst en zedelijkheid.

Juist hun uiteengaan was en is beiderzijds zoowel oorzaak als teeken van allerlei ontaarding. De godsdienst wordt dan, uitsluitend of overwegend, hetzij philosopheem en dogma hetzij cultus en ritus; terwijl de zedelijkheid, als inachtneming van bloot maatschappelijke ordeningen, diepte en wijding mist.

— Hier ter plaatse kan, al naar men dit noodig en wenschelijk acht, in een min of meer gedétailleerde, hoewel altoos summarische appreciatie worden getreden van onderscheidene godsdienstige meeningen en gebruiken ter eener-, en maatschappelijke stelregels en gewoonten ter anderer zijde.

In elk geval behoort hier een vergelijkende, en wel wederom vooral uit godsdienstig-zedelijk oogpunt vergelijkende waardeering gegeven te worden van 't geen men de wereldgodsdiensten pleegt te noemen: Buddhisme, Christendom en Islam. — Hierna moet worden aangetoond hoe het veronachtzamen of erkennen van het onafscheidelijk verband van godsdienst en zedelijkheid dan ook eerst het rechte licht werpt op

3. Verschillende opvattingen van het zedelijke leven,

waarbij òf de traditie, òf een eudaemonistisch-utilistische maatstaf, òf een bloot aesthetisch idealisme, òf wel een religieus beginsel theorie en practijk beheerscht.

Terwijl eveneens uit hetzelfde oogpunt eerst het rechte oordeel geveld kan worden over

4. Ziekteverschijnselen en verscheidenheden aan de religieuze zijde,

als daar zijn, vooreerst, in 't algemeen, ongeloof (scepticisme positivisme) en bijgeloof (bigoterie, fanatisme); en ten andere, eensdeels (meer met het oog op de geloofsvoorstelling) nog voortlevende polytheïstische neigingen, deïsme, pantheïsme, theïsme; anderdeels (meer met het oog op de geloofsfunctie) rationalisme, mysticisme, piëtisme.

III. SYSTEMATISCH DEEL.

Inleidend.

1. In dit derde deel is het te doen om de stelselmatige uiteenzetting van de normaal-godsdienstig-zedelijke levensopvatting. (Normaal: d. w. z. voorzoover wijzelven dit op de tegenwoordige hoogte van ontwikkeling weten te onderkennen).

— Zooals bekend is, placht de hier te behandelen stof tot dusver gemeenlijk verdeeld te worden in twee afzonderlijke vakken: geloofs- en zedeleer; terwijl hetgeen wij in een psychologisch en phaenomenologisch deel wenschen te laten voorafgaan, dan in beide hier en daar werd opgenomen.

Het laatste is onregelmatig. Het eerste strekt, naar wij reeds opmerkten, tot beider nadeel.

2. De indeeling der stof ligt, wat de hoofdlijnen betreft, voor de hand. Wij hebben stil te staan, in de eerste plaats, bij het uitgangspunt van het godsdienstig-zedelijke leven, bij de overtuiging (het geloof) waardoor het gedragen wordt;

ten andere, bij de ontwikkeling van het godsdienstig-zedelijke leven, bij den strijd waardoor het zich aan het lagere te ontworstelen heeft;

eindelijk, bij de verwezenlijking van het godsdienstig-zedelijke leven, bij de vele bijzondere eischen die het stelt voor leven en samenleven.

— Zoowel wat in de geloofsleer, als leer van God en mensch, zonde en verlossing, heiligmaking en heilsgemeenschap, als wat in de zedeleer, als leer van 't hoogste goed, als deugds- en als plichtsleer, pleegt behandeld te werden, vindt onder de genoemde rubrieken gereedelijk zijn passende plaats; altoos voorzoover het niet (als b. v. de christologie) naar het historisch gedeelte der Theol. Ethiek behoort verwezen te worden.

AFD. I. DE GODSDIENSTIG-ZEDELIJKE OVERTUIGING.

Geheel het godsdienstig-zedelijke leven gaat uit van, wordt gedragen door een overtuiging, die wij boven reeds als geloof, als gemoeds- en gewetensovertuiging hebben gekenschetst.

Bij de ontvouwing van den inhoud dezer overtuiging komt drieërlei in aanmerking: het geloof in onze menschelijke roeping in 't algemeen, waarbij de idee van het goede en het goed, als hare essentie uitmakende, ontwikkeld moet worden; ten andere, wat die roeping onderstelt, m. a. w. ons geloof in God; eindelijk wat zij ons voorhoudt of hetgeen wij als hoogste doel, als leidend levensbeginsel te aanvaarden hebben.

1. Het goede en het goed.

a. Wat is het goede? In 't algemeen, het doelmatige. Ook het zedelijk goede is zeer zeker het in gezindheid en daad doelmatige. Doch dit brengt ons niet verder; aangezien de vraag blijft, welk doel uit zedelijk oogpunt goed te keuren zij.

Het goede kan niet eenzelvig zijn met het genotgevende of hetgeen daartoe leidt (het aangename of het nuttige); want alzoo wordt geen rekening gehouden met hetgeen er buiten twijfel een kenmerk, ja het hoofdkenmerk van uitmaakt: het behoorlijke of betamende. Juist als zoodanig noopt het duizendwerf om af te zien van ieder genot, tenzij dan van de bevredigende bewustheid dat wij ons voegden naar het betamende. Toch kan het goede niet iets anders zijn dan het begeerlijke. Immers, het behoorlijke moet in ieder geval zijn hetgeen met onzen aanleg strookt; en dit kan ten slotte niet anders dan bevrediging schenken.

Het goede moet derhalve de eenheid zijn van het behoorlijke en begeerlijke, m. a. w. hetgeen, als het door onzen aanleg gevorderde, ons het ware en hoogste goed deelachtig doet worden.

b. Hoe wordt dit onderkend?

Niet door een uitwendig gezag; dat zich niet voor ons legitimeeren kan, indien wijzelven het gebodene niet kunnen keuren.

Niet door de ondervinding alleen; aangezien het goede, als het door onzen aanleg geëischte, mede en voor een groot deel omvat wat nog niet door ondervinding gekend werd.

Het behoorlijke, en als zoodanig begeerlijke, kan slechts door ons onderkend worden, indien het door onzen aanleg geëischte zich in ons zelfbewustzijn, met name in ons geweten (als bewustzijn van onze roeping) bij toeneming aan ons ontdekt. — Dit de waarheid in hetgeen men bij de behandeling der Ethiek het intuïtieve standpunt heeft genoemd en op theologisch gebied van goddelijke openbaring heeft geleerd. — Het zedelijk goede is derhalve, subjectief = hetgeen ons geweten ons voorschrijft; en objectief = hetgeen door den algemeen menschelijken aanleg geëischt wordt.

c. Ook slechts bij deze opvatting heeft het goede zijn eigenaardige sanctie; waarbij het eenerzijds het zelfverkozene is en toch tevens het volstrekt verplichtende.

— Betrekkelijk recht zoowel van gezag en traditie als van het utiliteitsbeginsel.

— Afwijzing van bedenkingen, ontleend aan het subjectief en wisselend karakter der gewetenseischen.

— Het verplichtende slechts bestaanbaar als het volstrekt verplichtende.

2. Het geloof in God.

a. In God te gelooven beteekent in 't algemeen, eene macht te erkennen, die wij onbepaald te eerbiedigen en te vertrouwen hebben. Daarom ligt in de erkenning van het goede als het normale en deswegens verplichtende het geloof in God reeds opgesloten. In God te gelooven is = te gelooven dat het goede waarlijk goed is, dat het, als het door onzen aanleg geëischte, volstrekt recht heeft, en, als één met het wezenlijke goed, van oneindige waarde is. Het een en het ander is onbestaanbaar, tenzij het Volmaakte Leven de ons leven ordenende en bezielende macht zij. Het normale onderstelt eene geheel de ontwikkeling beheerschende macht: een wereldorde, niet slechts als onverbrekelijke, maar tevens als teleologische samenhang, d. w. z. dienstbaar aan de verwezenlijking van ideeën en idealen (die derhalve, zooals wij ze concipieeren, een afspiegeling moeten zijn van de hoogste wezenlijkheid). En wederom: van waarde en goed, van een hooger en hoogste goed kan slechts terecht sprake zijn, bijaldien het Volmaakte aanwezig zij, als het volstrekt en onveranderlijk

hoogste, waaraan al het betrekkelijke zoowel zijn aanzijn als zijn beteekenis en rang ontleent.

Het geloof in God is slechts religieus, voorzoover het ontkiemt en opwast uit dezen zedelijken wortel; voorzoover het dus een overtuiging is van en een overgave aan het Volmaakte Leven, dat zich in den drang ten goede in ons eigen binnenste als de Heilige Almacht openbaart.

— Het ongenoegzame en de betrekkelijke waarde van de bewijzen voor 't bestaan van God.

— In welken zin en met welk recht het bestaan van God een postulaat mag heeten.

— Onderscheid en samenhang van geloof en geloofsvoorstelling.

b. De idee van het albeheerschende Volmaakte of van de Heilige Almacht heeft voor ons een onderscheiden inhoud naar gelang van het verschillend oogpunt waaruit wij ons haar vertegenwoordigen. De ontvouwing van dezen inhoud leidt tot het toekennen van onderscheidene eigenschappen aan het goddelijke wezen.

Tegenover het schijnbaar toevallige, verdeelde, wisselende der wereldverschijnselen, is ons de heilige almacht: de ééne en oneindige (eeuwige, alomtegenwoordige), oorsprong en grond van al wat is en wordt;

tegenover de schijnbaar blinde werking der natuurkrachten is zij ons: de oneindige geest, die met volkomene zelfbewustheid (alwetend en alwijs) alles bezielt en beheerscht;

en tegenover het egoïstisch streven, dat alle zinnelijk en eindig leven kenmerkt, is zij ons: de Liefde, het zichzelf gevende en mededeelende leven, dat vatbaar maakt (genadig, rechtvaardig, barmhartig) voor het deelgenootschap van zijne zaligheid en heerlijkheid.

— Bij het eerstgenoemde komt het geloof in den Schepper (en het wondergeloof), bij het tweede dat in de Voorzienigheid (en het geloof aan engelen), bij het derde dat in den Vader (en het geloof aan middelaars) ter sprake.

Eindelijk ook hier ter plaatse eene waardeering van het leerstuk der Triniteit.

c. Het geloof in God is tevens geloof aan het godsrijk; het geloof, dat het menschdom in zijn geheel en zijn opvolgende geslachten een heilige roeping te vervullen heeft en daartoe bekwaamd en gewijd wordt.

— Valsche (kerkelijke) voorstellingen afgewezen.

— 't Geloof aan vooruitgang. De wereldgeschiedenis het wereldgericht.

d. Het geloof in God is tevens geloof aan de toekomst. Bij alle geheiligd leven en streven heeft men, en heeft men terecht de verzekerdheid, dat al wat men zedelijk goeds verwerft en teweegbrengt van oneindige waarde is, en dus, welverre van ooit te loor te gaan, al weten wij niet hoe, in de eindeloos voortgaande ontwikkeling van het geestelijke leven wordt opgenomen.

— Waarheid in het onsterfelijkheidsgeloof. Valsche of niet te rechtvaardigen voorstellingen afgewezen.

3 Het hoogste doel; het leidend levensbeginsel.

a. Zal ons zedelijk leven harmonisch en krachtig zijn, dan moet het beheerscht worden door één leidend beginsel.

Aangezien de zedelijke waarde van ons handelen bepaald wordt door 't geen er ons bij drijft, behoeven wij in de eerste plaats een richtsnoer en maatstaf voor onze beweegredenen.

Ter qualificatie en rangschikking van onze motieven moeten wij het ééne hoogste doel voor oogen hebben, waarnaar wij ons bij alles te richten hebben.

b. Welk is dat doel?

Het kan niet gelegen zijn in iets dat minder is dan het goede zelf,

dus niet in ons persoonlijk welzijn (hedonisme);

noch in het algemeene welzijn (utilisme);

evenmin in de ontwikkeling, uitsluitend als cultuur-ontwikkeling opgevat;

maar alleen in de heiliging van het menschelijke leven en samenleven, en, als het eenige waardoor deze tot stand komt, in persoonlijke karaktervorming.

c. Inzoover heeft de zedelijkheid, heeft het godsdienstig-zedelijk streven zijn doel in zichzelf; wel te verstaan, niet in 't geen het reeds bereikte of telkenmale bereikt, maar in dat volmaakte leven, waarheen het (door 't geloof gedragen) zich uitstrekt en waarvan het de aanvang is.

— Onderscheid en samenhang van het individueele (geaardheid en begaafdheid) en het persoonlijke (karakter).

— Verband tusschen de persoonlijke en de algemeene ontwikkeling.

(Hier moet tevens gehandeld worden over de verschillende beteekenis die gehecht wordt aan de uitdrukking „zelf" — in zelfbehoud, zelfverwezenlijking, zelfliefde, zelfzucht, enz. — en over de richtige interpretatie van hetgeen er mee bedoeld wordt, waaruit de juiste terminologie moet worden afgeleid. Een en ander weder op te nemen, zoowel bij Afd. II, 1, als bij Afd. III, 1, 2.)

AFD II. DE ONTWIKKELING VAN HET GODSDIENSTIG-ZEDELIJK LEVEN.

1. De zonde.

a. De ontwikkeling is een ontwikkelingsstrijd, wegens het aanvankelijk overwegend zinnelijk egoïsme.

Het involgen van den zinnelijk-egoïstischen trek, met bewuste verloochening van de aanvankelijk onderkende roeping, noemen wij zonde.

b. Hare onvermijdelijkheid.

c. Hare toerekenbaarheid.

d. Verschillende vormen en graden der zonde.

e. Hare uitwerking (straf).

— Het geloof aan den duivel.

2. De overwinning van de zonde; de levensvernieuwing.

(Zondebewustzijn in verband met wets- en godsbewustzijn, als moment der ontwikkeling.)

a. De innerlijke tweespalt erkend en betreurd (berouw).

b. De tweespalt voor de bewustheid wijkende (rechtvaardiging, verzoening).

c. De tweespalt in de gezindheid opgeheven (wedergeboorte, heiliging).

— Graden, verscheidenheden en ziekteverschijnselen (legalisme, quiëtisme enz.) in de godsdienstig-zedelijke ontwikkeling.

3. De deugd, als algemeene bekwaamheid en vaardigheid tot de levenstaak.

a. Onbevangenheid, dorst naar waarheid en klaarheid. (Gewetensverheldering steeds ernstiger gezocht.)

b. Beginselvastheid tegenover neiging en gewoonte. (Gewetensverzaking steeds meer buitengesloten.)

c. Onmisbaarheid van 't godsdienstig-zedelijk levensbeginsel, maar tevens van de inachtneming aller overige (physische en psychische) voorwaarden van geest en wilskracht.

[Geen afzonderlijke behandeling van de bijzondere deugden, dewijl deze samenvalt met de plichtsleer.]

4. De ontwikkelingsstrijd in 't licht van het godsdienstig geloof; het geloof in den heiligen geest.

(Theodicee).

5. Getuigen en getuigenis des heiligen geestes.

(Steun en zelfstandigheid bij en door den strijd te verwerven.)

Voorgangers, heroën en profeten; de Christus.
Persoonlijke verzekerdheid en persoonlijk initiatief.

6. Aankweeking van het geestelijk levensbeginsel.

(Askese).

Gebed; waakzaamheid (onthouding enz.); gemeenschapsoefening.

AFD. III. DE VERWEZENLIJKING VAN 'T GODSDIENSTIG-ZEDELIJK LEVEN.

Deze Afdeeling omvat de plichtsleer, d. w. z. de ontvouwing van de verschillende eischen die het hoogste levensdoel ons stelt, zoowel persoonlijk, als in verband met de onderscheiden levensbetrekkingen, waarin wij verkeeren en die wij te regelen hebben.

— Verschillende opvattingen en verdeelingen van de plichtsleer.

— Conflict van plichten. Voorwaardelijke en onvoorwaardelijke verplichting.

1. De persoonlijke wijding.

a. in gemoedsstemming: nederigheid, dankbaarheid, lijdzaamheid, moed, blijmoedigheid.

b. in gezindheid (en wel, meer bepaald, in betrekking tot: het zinnelijke leven — het aardsche goed en bedrijf — en het uitwendige lot): zelfbeheersching (reinheid, matigheid), zelfontwikkeling (arbeidzaamheid, getrouwheid), zelfverloochening (offervaardigheid).

2. De persoonlijke toewijding (het liefde-leven).

a. als achtend ontzien van de menschelijke waardigheid en waarde, in betrekking tot 's menschen leven, vrijheid, eer, eigendom en de onderlinge trouw.

b. als bevordering van menschelijk heil, door welwillendheid, dienstvaardigheid, barmhartigheid (deelnemend en mededeelzaam), zachtmoedigheid (verdragend en vergevend), alles ter onderlinge volmaking.

3. De wijding van de verschillende levensbetrekkingen en kringen.

Onderscheid en samenhang van de rechtsorde en de zedelijke orde. (De eerstgenoemde telkens te corrigeeren overeenkomstig zuiverder en algemeener geworden opvatting van de laatste.)

Ontwikkeling van de eischen die laatstgenoemde stelt (altoos overeenkomstig Afd. I, 3) voor

a. het huisgezin. (Huwelijk; ouders en kinderen; huiselijke deugden.)

b. de maatschappij. (Natuurlijke en zedelijke banden; verdeeling van arbeid; standen; rijkdom en armoede enz.)

c. het volk. (Beteekenis van het nationale; vaderlandsliefde enz. Verhouding der natiën onderling; mededinging; oorlog enz.)

d. den staat. (Verhouding tot de maatschappij; zedelijk-religieuze grondslag; strekking en grenzen zijner bevoegdheid; staatsburgerlijke rechten en plichten; rechtshandhaving en straf.)

e. de beoefening en waardeering van wetenschap en kunst.

f. de vrije aaneensluiting, met name tot aankweeking van het godsdienstig-zedelijk leven zelf.

(Bij *a*—*f* worde niet voorbijgezien, dat hier niet alleen gehandeld moet worden over het betamende in een reeds dus of zoo geordende samenleving, maar tevens en in de eerste plaats over de normale regeling van het samenleven zelf. Wij mogen dit mede tot de afdeeling brengen die de plichtsleer behandelt, aangezien een iegelijk voor zijn deel gehouden is, het bestaande steeds meer in overeenstemming te brengen met het normale.)

's Gravenhage, Augustus 1880. PH. R. HUGENHOLTZ.

HET GETUIGENIS VAN PAULUS TE JERUSALEM.

II.

De geschriften, die wij tot nu toe raadpleegden, kwamen van christelijke zijde. Wat getuigen, betreffende hetzelfde vraagstuk, de pennevruchten van joodsche hand?

Bij de lectuur der zoodanigen trekt het de aandacht, dat het daarin aan vermelding van, zelfs aan toespelingen op het Christendom bijna geheel ontbreekt. Hoe dit verschijnsel te verklaren? Uit den aard der geschriften, die grootendeels tot de apocalyptische letterkunde behooren of de lezers verplaatsten in een verleden, dat sinds lang voorbij was? Maar de schrijvers hadden bij hunne fictiën, naar vorm zoowel als naar inhoud, toch de eischen van het heden, toch de behoeften hunner tijdgenooten op het oog! Dan uit het feit, dat de stróom van christelijk denken en leven zich een eigen weg baande, onafhankelijk van de overleggingen en plannen van het eigenlijke Israël? Maar de Messiaansche beweging, door Jezus gewekt, was met geen andere te vergelijken en kon op den duur de aandacht der Joden niet ontgaan! Of naar analogie van de merkwaardige bijzonderheid, dat de Rabbijnsche literatuur ook over de Esseners het stilzwijgen bewaart? [1]) Maar een handvol kluizenaars, die, zij het dan ook ten getale van 4000, hun heil zoeken in de stilte van het woestijnleven, is toch niet op ééne lijn te stellen met een heir van geloovige strijders, die zich gereed maken om een wereld te veroveren!

---

1) *Schürer*, Lehrb. der N. T. Zeitgesch. Leipzig 1874. S. 601.

Van welke zijde wij het verschijnsel ook bezien, het blijft onze belangstelling vragen. Wij willen, ten einde de kracht van dit argumentum e silentio te meten, een oog slaan in de boeken, die het hier geldt.

Het boek der *Jubilaeën* of de *kleine Genesis* verzekert, dat viering van paasch- of pinksterfeest op eenige andere plaats, dan in het nationale heiligdom, ongeoorloofd is, en rekent dus met de verwoesting van Jerusalem nog niet [1]). Aan de andere zijde schijnt de schrijver het boek Henoch gekend en gebruikt te hebben. Om deze redenen meent men bijna met zekerheid te mogen stellen, „dass die Abfassung in das erste Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung fällt" [2]), een tijdsbepaling, die Rönsch nog nader beperkt, door van de jaren 50 à 60 n. Chr. te spreken [3]). Het boek repeteert den inhoud van de kanonieke Genesis en van de eerste hoofdstukken van Exodus, beurtelings verkortende en uitbreidende. In dat raam past natuurlijk de vermelding van het Christendom niet. Maar de schrijver, die bij zijn vrije bewerking der geschiedenis steeds aan zijn tijdgenooten denkt, is rijk aan vermaningen en bedreigingen, rechtstreeks aan het adres van zijn lezers gericht. Zelfs tot aan den dag des oordeels loopen zijn gedachten vooruit. Wat zou hem dan verhinderen in bedekte termen zijn volk te waarschuwen voor de dwaalleer der Christenen? Toch is er bij hem slechts sprake van „Frevel, Unreinigkeit, Hurerei und Sünde", van wetsovertreding en zedeloosheid, in zoo algemeene bewoordingen [4]), dat niemand er een bijzondere vingerwijzing naar eenig bepaald, verontrustend teeken des tijds in herkent. Althans de toespelingen, die Rönsch in de Leptogenesis op het Christendom vond, of liever z o c h t [5]), zijn slechts houdbaar bij de onderstelling, dat de inhoud van Evangeliën en Handelingen ten tijde van den schrijver reeds in omloop was onder het volk, en zouden ook dan nog ter nauwernood te herkennen zijn. In geen geval wettigen zij de

1) Vertaling van *Dillmann* in Ewald's Jahrbücher III S. 42, 69.
2) *Dillmann*, II S. 90. ff. *Schürer* S. 463.
3) Das Buch der Jubiläen, Leipzig 1874. S. 529.
4) Zie II S. 232, 246, 253; III S. 10, 17, 23, 37.
5) S. 518 ff.

conclusie, dat het boek der Jubilaeën een „formula concordiae" is, „offen gegen die Heiden, und verhüllt, aber nicht minder energisch, gegen die Christen gerichtet". Hoogstens zouden wij Christenen kunnen zoeken in de „Beliarssöhne, die ihre Kinder unbeschnitten lassen, wie sie geboren sind" [1]). Te recht noemt Rönsch zijn bedrijf dan ook een „Wagniss" en schroomt hij bijna als een „Vermuthung hinzustellen, was sich kundzugeben scheint".

Het boek *Judith* is door Volkmar gehouden voor een „dichterische Erzählung von dem geschichtlichen Siege Judiths oder Judäas über den Legaten des neuen Nebukadnezar Trajanus, nach dessen siegreichem Krieg gegen den scheinbar unüberwindlichen Neu-Meder oder Parther". Dienovereenkomstig zou dit boek „Ende 117 oder Anfang 118, nicht früher, aber auch nicht später" geschreven zijn [2]). Hiertegen is o. a. Lipsius opgekomen met een „nicht nach der Zerstörung von Jerusalem" [3]). Beide Heeren hebben ter verdediging van hun „pro en contra" een macht van geleerdheid te berde gebracht, die mij het stilzwijgen oplegt. Ik zou mij buiten de quaestie moeten houden, ware het niet, dat de voorgang der Heeren Kuenen [4]) en Oort [5]) mij als Nederlander vrijmoedigheid gaf voorloopig de zijde van Lipsius te kiezen. In elk geval blijft de vraag te beantwoorden, wat de schrijver, die het Christendom heeft zien verrijzen, rechtstreeks of zijdelings van dat Christendom getuigt.

Als Holofernes gereed staat uit naam van Nabuchodonesar de Joden te tuchtigen, zegt Achior, de Ammoniet: „is er geen ongerechtigheid onder hun volk, dan late mijn heer hen met rust, opdat niet hun Heer en hun God hen bescherme en wij tot een smaad worden voor de gansche aarde" [6]). Als Ozias aan de inwoners van Betulië beloofd heeft na vijf dagen de stad te zullen overgeven, zegt Judith: „er is zelfs op den dag van heden onder ons geslacht noch een stam, noch een huisgezin, noch een dorp, noch eene stad uit ons opgestaan om

1) II S. 10.
2) Einleitung in die Apokryphen I S. 5. Verg. *Grätz*, Gesch. der Juden IV, S. 439 ff.
3) Zeitschr. f. W. Theol. 1859 S. 75.
4) Godsd. v. Israël. II bl. 492.
5) Bijbel. voor J. L. VIII bl. 317.
6) 5 : 21. Vert. v. *Joh. Dyserinck*, de Apocr. Boeken des O. T. Haarlem 1874.

goden te dienen, welke met handen zijn gemaakt, gelijk in vroeger dagen gebeurde, ter wille waarvan onze vaderen werden overgegeven aan het zwaard en tot eenen roof waren, en met eene groote nederlaag voor onze vijanden sneuvelden. Maar wij kennen geenen anderen God buiten Hem; daarom hopen we, dat Hij ons niet zal vergeten" [1]). Als Holofernes den raad van Achior in den wind slaat, zich om den God van Israël niet bekommerende, voert Judith hem ten verderve door de bedriegelijke mededeeling: „opdat mijn heer niet verdreven worde en niets uitrichte en opdat de dood over hen kome, heeft hen eene zonde bevangen, waarmede zij hunnen God zullen vertoornen, zoodra zij maar de ongerechtigheid hebben begaan. Want daar zij geen voedsel meer hadden en gebrek aan water kregen, hebben zij overlegd aan hun vee de hand te slaan, en besloten alles te verteeren, waarvan God door zijne wetten geboden heeft niet te eten. En de eerstelingen van het graan en de tienden van wijn en olie, die zij hadden bewaard en geheiligd voor de priesters, die in Jerusalem voor het aangezicht van onzen God dienst doen, hebben zij besloten op te maken, terwijl het anders aan niemand uit het volk geoorloofd is, ze zelfs met de handen aan te raken" [2]). De bedoeling van dit een en ander is duidelijk. Niet zonder reden verklaart Judith: „de Heer tuchtigt die tot hem naderen tot waarschuwing" [3]). De schildering van de gehoorzaamheid des volks is geïdealiseerd. De schrijver wil zijn volk doen gevoelen, dat trouw aan de wet de voorwaarde is van een onafhankelijk bestaan. Maar wekt deze waarschuwing tegen veelgodendom, tegen het eten van onreine spijs en tegen nalatigheid in het betalen van tienden, wekt de gansche teekening van de vastende en biddende Judith het vermoeden, dat de schrijver aan de Christenen denkt? Wij kunnen het ternauwernood onderstellen. De uitdrukkingen zijn zoo vaag, dat wij veilig verzekeren kunnen: ook het boek Judith spreekt van het Christendom niet.

Dan de apocalypsen van Ezra en Baruch? Beide vallen zij in de eerste eeuw en wel in de eerste decenniën na de verwoesting van Jerusalem. Althans zoo wil ik aannemen na wat

1) 8:18—20. 2) 11:11—13. 3) 8:27.

men ons aangaande den stand der quaestie mededeelt [1]). Voor zoover deze onderstelling juist is, hebben wij reden te verwachten, dat de schrijvers rechtstreeks of zijdelings op het Christendom doelen zullen. In hoever beantwoordt de uitkomst aan deze verwachting?

In het *vierde boek van Ezra* ontbreekt het niet aan schilderingen van den nood der tijden en van het zedelijk verval, waaruit het volk door den Heer en zijn gezalfde moet worden opgericht. Die beschrijvingen zijn evenwel van zoo algemeenen aard, dat men, zoo al soms vrijheid heeft, toch door niets gedwongen wordt daarbij aan de Christenen te denken. Van injustitia is sprake en van incontinentia, van turpitudo en incredulitas. Men leest van vilipendere of contemnere legem, van derelinquere of praeterire vias domini. Men verneemt van klachten over lieden, „qui justos ejus conculcaverunt et dixerunt in corde suo, non esse deum". Men hoort verzekeren: „veritas diminuetur et valde crescet mendacium". Men leest — om een sprekend voorbeeld te nemen — van weerspannigen, die „constituerunt sibi cogitamen vanitatis et proposuerunt sibi circumventiones delictorum; et superdixerunt Altissimum non esse, et vias ejus non agnoverunt et legem ejus spreverunt et sponsiones ejus abnegaverunt, et in legitimis ejus fidem non habuerunt et opera ejus non perfecerunt" [2]). Zeg ik na deze herinneringen te veel, wanneer ik beweer, dat de schrijver meer zijn verbeelding dan de werkelijkheid raadpleegt, meer generaliseert dan een bijzonder verschijnsel des tijds, met name het aan Jerusalem zich ontworstelend Christendom beoogt?

Daarentegen heeft men gemeend in de christologie van IV Ezra een toespeling op, wat meer zegt een polemiek tegen die der Christenen te mogen erkennen. Prof. Oort wijst op de vraag van Ezra, „door wiens tusschenkomst God de wereld zal bezoeken?" en het daarop gegeven antwoord: „zooals ik alles uitgedacht en gemaakt heb door mij alleen en niet door een ander, zoo zal ook aan alles een einde gemaakt worden door mij en niet door een ander" [3]) en zegt, dat daarin „een zijde-

---

1) *Schürer* S. 546 ff. 556 ff. *Oort* B. v. J. L. VIII bl. 425.

2) V : 22—25, verg. II : 2, III : 10; IV : 19; VI : 57; VII : 44; VIII : 57; XIV : 16, 17, enz.

3) V : 56—VI : 6.

lingsche bestrijding der christelijke voorstelling van Jezus als wereldrechter onmiskenbaar is" [1]). Volkmar ziet daarenboven in het feit, dat de Messias gedacht wordt als een „vir adscendens de corde maris", als een onbekende [2]), en in de vermelding van een vierhonderdjarig rijk, na welks voleinding „morietur filius meus unctus" [3]) een verwerping van den Messias der Christenen, die sinds zijn eerste verschijning geen verborgene meer was en wiens dood aan de komst van zijn rijk voorafging [4]). Hij gaat verder en wijst op verschillende voorstellingen, die Israël en met name de schrijver van IV Ezra van de Christenen overnam. Wij willen de mogelijkheid van die „Verwerfung des Kreuzes" en deze „Aneignung der Jesu-Christlichen Zuversicht", van zulk een „Reflex der Jesu-Messianischen Hoffnung" niet ontkennen, maar moeten er toch op wijzen, dat de schaarschte en de ondoorzichtigheid der vermoedelijke toespelingen alleszins merkwaardig heeten mag. Zou men van een verschijnsel, dat de verbittering der Joden blijkens de ervaringen der Christenen zoozeer gaande maakte, in een apocalypse, zoo uitvoerig en toepasselijk als die wij bespreken, niet iets anders en iets meer mogen verwachten?

De *Apocalypse van Baruch*, den dienaar van Jeremia, bewaart tamelijk goed haar incognito. Wanneer zij breedvoerig uitweidt over de lichte en donkere wateren, die achtereenvolgens de aarde overstroomden, eindigt zij haar historisch overzicht bij de dagen der ballingschap, om terstond daarna over te gaan in algemeene schilderingen van het Messiaansch gericht en het Messiaansche heil [5]). Toch spreekt zij van een viertal rijken, die achtereenvolgens voor het Babylonische in de plaats zullen komen en zegt zij met even-zoovele woorden van den tempel: iterum post tempus eradicabitur et permanebit desolata usque ad tempus [6]). Zij brengt dus hare lezers herhaaldelijk in het tijdperk van het oorspronkelijk Christendom. Ook voert zij meer dan eens den Messias in eigen persoon ten tooneele [7]). Daarenboven eindigt zij met een langgerekt schrijven aan de stammen Israëls, dat tot velerlei toespelingen op de tijdsomstandigheden

1) B. v. J. L. VIII bl. 433 vg. 2) XIII: 25, 26, 51, 52. 3) VII: 28, 29
4) Handbuch der Einl in die Apokryphen II S. 395 ff.
5) Cap. 53—74, ed. *Fritzsche*. 6) 38—40; 32: 3. 7) 29: 3; 40: 1.

een ongezochte aanleiding bood [1]). Ondanks dit alles kunnen wij uit geen enkel woord met zekerheid besluiten, dat de schrijver het Christendom zijn aandacht waardig gekeurd heeft. Trouw aan de wet is het ééne noodige. Vastendagen, feesten en sabbaten heeft hij lief [2]). Hij verheft zich er op, dat hij zich van gemeenschap der heidenen vrij gehouden heeft [3]). Hij prijst de lieden gelukkig, die „disposuerunt sibi promptuaria sapientiae, a misericordia non recesserunt, et veritatem legis custodierunt" [4]). Hij denkt met weemoed aan het toekomstig lot der „peccatores" [5]). Hij spelt den ondergang aan de hoogmoedigen, die „legem non noverunt propter superbiam suam" [6]), en aan de lichtzinnigen, die „non confessi sunt factorem suum [7]). Hij teekent de zaligheid, die de Messias bereiden zal, met beelden, die wij terug vinden in de christelijke letterkunde, maar een rechtstreeks bewijs, dat de dusgenoemde Baruch de Christenen gekend en hun streven beoordeeld of veroordeeld heeft, is er bij dit alles niet.

Wij kunnen van dit onderwerp niet afstappen, zonder nog melding gemaakt te hebben van eenige geschriften, waarvan het althans mogelijk is, dat zij ten deele na het optreden van het Christendom ontstaan en van joodsche hand afkomstig zijn. Bij de tijdsbepaling van het boek *Henoch* bewegen de geleerden zich tusschen de jaren 160 vóór tot 132 na Christus, terwijl zij het daarenboven in allen ernst oneens zijn over de vraag, of het door een Jood dan wel door een Christen geschreven is [8]). Over de *assumptio Mosis* is een strijd ontbrand, volgens Hilgenfeld niet minder erg, dan de „altercatio de Mosis mortui corpore" tusschen den duivel en den aartsengel Michaël [9]). De tijdsbepalingen loopen van het jaar 2 vóór Christus, tot 138 na Christus uiteen [10]). De *oracula Sibyllina* zijn een verzameling van joodsche en christelijke producten, loopende over een tijdvak van vijf of zes eeuwen. Wie bedenkt, dat deze vaticinia deels ante, deels post eventum in orakeltaal geschreven en daarenboven van interpolatie niet vrij gebleven zijn, zal zich de groote verscheidenheid voorstellen, die te hunnen opzichte

1) 78—87. 2) 84 : 8; 86 : 2. 3) 48 : 23. 4) 44 : 14. 5) 55 : 2. 6) 48 : 40. 7) 48 : 46. 8) *Schürer* S. 521 ff. 9) Messias Judaeorum p. IX. 10) *Schürer* S. 536 ff.

bij de geleerden in uitlegging en tijdsbepaling heerscht [4]). Het spreekt van zelf, dat wij deze geschillen niet beslechten, ons in dezen strijd niet mengen kunnen. Wij vragen slechts, in hoever genoemde geschriften, gesteld dat, of voor zoover zij in het christelijk tijdvak door joodsche hand vervaardigd zijn, toespelingen bevatten op het Christendom.

In de „*Bilderreden*" van het boek Henoch [5]) is telkens uitvoerig sprake van het Messiaansch gericht. Voor een onderzoek naar het wezen en de geschiedenis der Messiaansche verwachtingen en naar het onderling verband tusschen de joodsche en de christelijke voorstellingen leveren althans deze hoofdstukken overvloedige stof. Zij beschrijven hoe „der Auserwählte", „der Gerechte", „der Menschensohn", die van den beginne bestemd was de zondaren te straffen, het bloed der rechtvaardigen te wreken en de heiligen bijeen te verzamelen, ten oordeel verschijnen zal. Wie zijn dan de beklagenswaardigen, wier licht door het zijne verduisterd zal worden, die zullen worden buitengesloten van de gemeenschap der voor de eeuwigheid bestemden? „Das sind jene, welche die Sterne des Himmels meistern und ihre Hände gegen den Höchsten erheben und die Erde niedertreten, und auf ihr wohnen, deren Handlungen alle Ungerechtigkeit sind und Ungerechtigkeit offenbaren, deren Macht auf ihrem Reichthum ruht und deren Glaube den Göttern gilt, welche sie mit ihren Händen gemacht haben" [1]). Het zijn de grooten der aarde, die zich tegen Israël vijandig hebben aangekant. Het zijn de „Sünder, die den Namen des Herrn der Geister verläugneten". Het zijn de heidenen, die den waren God niet hebben gediend. Zou het enkel aan de algemeenheid van deze schildering, aan den omvang van het aanstaande strafgericht te wijten zijn, dat men in de beschrijving der ten vure gedoemden geen bijzondere toespeling aantreft op lieden, die door een kruiseling te aanbidden met de heiligste verwachtingen der vaderen hebben gespot?

In het *vierde boek der Sibyllinen* wordt gesproken over de verwoesting van Jerusalem en over eenige andere, deels bekende,

1) *Schürer* S. 513 ff. 2) Uebersetzt und erklärt von *Dillmann*, C. 38–69
3) Cap. 46 : 7, verg. 48 . 8—10; 53 : 5; 54 : 2—6; 55 : 4; 62 : 2—6, 9. 63 : 1—12. 4) Cap. 41 : 2.

deels onbekende gebeurtenissen, die daarop gevolgd zijn. Ze geven den schrijver aanleiding om den nood der tijden met zwarte kleuren te teekenen. De toorn des hemels zal openbaar worden over de menschen, εὐσεβέων ὅτι φῦλον ἀναίτιον ἐξολέκουσιν [1]). Omdat vroomheid, trouw en recht verdwenen zijn en plaats gemaakt hebben voor diefstal, echtbreuk en moord, zal het menschdom ten vure gedoemd worden. Daarna zullen de dooden in het leven terug geroepen worden. Καὶ τότε δὴ κρίσις ἔσται ἐφ' ᾗ δικάσει Θεὸς αὐτὸς, Κρίνων ἔμπαλι κόσμον. [2]) Moet nu dit Θεὸς αὐτός op dezelfde wijze verklaard worden als straks dat „per me et non per alium" van IV Ezra? Of moeten wij constateeren, dat ook deze Israëliet bij zijn beschrijving van het jongst gericht aan de Christenen en hun eschatologie niet denkt?

Het *vijfde boek* vertoont meer verscheidenheid. Oudere en nieuwere joodsche en christelijke fragmenten zijn er in grooten getale dooreen gemengd. Toch is ook daar sprake van Nero en van den tempel, waaraan men zoo van ganscher harte een eeuwig bestaan gegund had, en weet de schrijver zich te troosten met de gedachte aan betere tijden. De ἀνὴρ μακαρίτης, uit hemelsche streken neergedaald, σκῆπτρον ἔχων ἐν χερσίν, door God zelven hem ter hand gesteld, die de steden der goddeloozen verbrandt en den tempel herbouwt [3]), heeft evenwel niets gemeen met den kruiseling van Nazareth, zoo min als men in de strafwaardigen, die geofferd hebben ἀψύχοις θ' Ἑρμαῖς καὶ τοῖς λιθίνοισιν θεοῖσιν [4]) een spoor van het leven en werken der Christenen herkent. Ook van dezen schrijver mag gezegd worden, dat hij, sprekende over menschelijke afdwalingen en goddelijk gericht, misschien niet gedacht heeft aan tijdgenooten, die bij uitnemendheid den mond vol hadden van den oordeelsdag.

Wanneer wij eindelijk in de *profetie van Mozes*, na de geschiedenis van Israël tot op den keizertijd doorloopen te hebben, herinnerd worden aan „homines pestilentiosi et impii, docentes se esse justos" [5]), dan ligt wederom de gedachte voor

---

1) IV : 136, editie van *J. H. Friedlieb*, 1852. 2) IV : 182 v.
3) V : 414—433 verg. 155—161; 225—228; 247—255; 256—269; 298—305; 328—332. 4) V : 356.
5) 7 : 3, ed. *Fritzsche*, Libri apocryphi V. T. p. 714.

de hand, dat de schrijver voor 't minst ter loops aan de Christenen eenige regelen wijden zal. Toch worden wij in die verwachting teleurgesteld. Bedoelde impii namelijk zijn „amantes convivia" en „devoratores gulae" en „immunda tractantes" en worden omschreven op een wijze, dat men er zelfs een „Zerrbild" der Christenen niet in herkent [1]). Evenzoo wordt de parousie beschreven op zoodanige wijze, dat zij, behoudens punten van overeenkomst met christelijke voorstellingen, toch de gedachte aan en zelfs toespeling op den Messias der Christenen zoo goed als buitensluit. Degene, die komen zal „ut vindicet gentes et perdet omnia idola eorum", is ook hier deus aeternus en deus solus [2]). Ten hoogste zou men met Volkmar kunnen beweren, dat de idee van de „hemelvaart" aan de christelijke legende is ontleend [3]).

Wat dan nu tot deze dingen te zeggen? Het feit, dat in een gansche reeks geschriften, wier auteurs den strijd en de overwinningen van het Christendom aanschouwd hebben, van dat Christendom geen melding gemaakt wordt, ook niet ter plaatse, waar dit gevoeglijk geschieden kon, dat op zijn hoogst van zijdelingschen invloed, van bedekte toespelingen sprake wezen kan, maakt ontegenzeglijk eenigen indruk. Hoe dan dit feit te verklaren? Zullen wij de mogelijkheid onderstellen, dat nauwkeuriger bepaling van tijd en plaats van ontstaan dier geschriften het raadsel voor een goed deel oplossen zou? Maar indien dan het verschijnsel, zelfs tot een minimum beperkt, nog indrukwekkend bleef? Moeten wij het dan plaatsen nevens het stilzwijgen der heidenwereld en het mede aanmerken als een bewijs, dat eerst in de tweede eeuw onzer jaartelling het Christendom een eenigszins in 't oog vallende beteekenis verkreeg? Of zullen wij met Volkmar denken aan het eigenaardig karakter der orthodoxie, die steeds „gegen Neueres im Widerspruch bleibt", en van een „vornehmes Ignoriren" gewagen, waar wij van een „grobes Bestreiten" niets speuren? [4]) Is er wellicht hooghartigheid in het spel? Ik waag het niet uit deze verschillende mogelijkheden een keus te doen, maar noo-

1) *Volkmar*, Mose Prophetie und Himmelfahrt, S. 75. 2) 10 : 3—10.
3) Mose Prophetie S. 66; das vierte Buch Ezra S. 212, 395 f.
4) Einleitung in die Apokryphen II S. 899.

dig de deskundigen, die zich met het na-apostolisch tijdvak bezig houden, tot een nadere overweging van het verschijnsel uit.

Het feit, waarop ik wees, wordt te welsprekender, wanneer nu ook de Talmudisten ons komen verzekeren: „directe zeitgenössische Nachrichten über die Entstehung des Christenthums haben wir im Talmud bekanntlich so gut wie keine". „Bis zur Zeit Trajans suchen wir vergebens nach einer charakteristischen Notiznahme von der neuen Erscheinung auf Seiten der Lehrer Israëls" [1]).

Intusschen, hier nader ik een terrein, waarop ik een zeer onbevoegde gids ben. De verhouding tusschen Joden en Christenen volgens den Talmud, op zich zelf reeds een netelige quaestie, wordt dubbel raadselachtig voor wie in den Talmud een vreemdeling is. Ik zal mij dan ook niet verstouten op dit punt als machthebbende te spreken. Toch zou ik aan de volledigheid van mijn schets te kort doen, indien ik niet poogde althans iets mee te deelen van de resultaten, waartoe deskundigen te dezen opzichte gekomen zijn.

Wat van Jezus in den Talmud getuigd wordt, is van zeer weinig beteekenis. De naam יֵשׁוּ komt, in de niet gezuiverde edities althans, herhaalde malen voor. Volgens de joodsche geleerden moet ook de uitdrukking פְּלוֹנִי, ὁ δεῖνος, van Jezus worden verstaan [2]). Als zijn vader wordt nu eens פַּנְדִירָא of פַּנְתִירָא, dan weer סְטָדָא genoemd. De eerste is blijkbaar dezelfde als Πανθήρα, die in het dispuut tusschen Origenes en Celsus ter sprake komt [3]). De laatste is misschien de vader van een anderen profeet, die te Lydda werd omgebracht, en wegens de overeenkomst van zijne lotgevallen met die van Jezus in de overlevering onwillekeurig voor den laatste in de plaats

1) Dr. *M. Joël*, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des Zweiten christlichen Jahrhunderts, Breslau und Leipzig 1880 S. I, II.

2) *Derenbourg*, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, Paris 1867 p. 359 verg. Ruth 4 : 1; Matth. 26 : 18.

3) Jer. Sabb. 14. Midrasch Koheleth 10 : 5 bij *Derenb.* p. 204. *Origenes* c. Celsum I, 32, ed. Migne p. 723. Zie over dezen Panthera, *Winer*, Realw. I, S. 607.

geschoven werd [1]). De berichten aangaande Jezus' levensgeschiedenis komen ten naastenbij neer op de verzekering, dat hij een toovenaar was, die de menigte verleidde, op een dwaalspoor bracht en deed zondigen [2]). Betreffende zijn uiteinde wordt nog, blijkbaar met apologetische bedoelingen, gezegd: „gedurende veertig dagen maakte een omroeper bekend, dat Jezus gesteenigd zou worden, omdat hij wonderen gedaan had en Israël had verleid en van het spoor gebracht, en dat ieder, die te zijnen gunste iets te zeggen wist, zijn verklaringen moest indienen. Daar er evenwel niets tot zijne verontschuldiging te bedenken was, werd hij daags voor Paschen gehangen" [3]). Grätz, die Jezus ben Sotada met Jezus ben Joseph vereenzelvigt, verzekert nog daarenboven, dat de verradersdiensten van Judas hierin bestonden, dat hij Jezus tot spreken uitlokte ten aanhoore van twee getuigen, die daartoe opzettelijk verborgen waren [4]).

Aan deze verwarde en onvolledige voorstellingen, die nog wel grootendeels aan den Babylonischen Talmud ontleend zijn, beantwoordt wat verder aangaande de Christenen te lezen staat. Zij zijn ter nauwernood te herkennen. De meest gewone benaming, waaronder zij, volgens de joodsche geleerden, worden aangeduid, is מינים of מינין, *scheurmakers*. Deze uitdrukking klinkt zeer algemeen. Soms wordt zij daarenboven vervangen door צדוקים, *Sadducaeërs* [5]). In de joodsche formulierboeken van later tijd is zij door inschuiving van twee letters veranderd in מלשינים, *kwaadsprekers* of *verklikkers*. Ook is in den Talmud sprake van מסורות, *aanbrengers*, lieden, die door de Talmudisten met de *minim* verwisseld, of, wat hun wezen betreft, ten naastenbij met hen op ééne lijn gesteld worden [6]). Misschien mag hierbij gevoegd worden de naam חצונים, *die*

1) Sanhedrin VII, 67*a*. Zie over de ondersteldе verwarring *Derenb*. p. 468 s.

2) ישו כישף והסית והדיח והחטיא את הרבים Sanhedrin 107*a*; Sotah 47*a* enz. bij *Derenbourg* p. 203.

3) Sanhedrin 43*a*, *Derenb*. p. 204. *Grätz* Gesch. der Juden III S. 242.

4) m. Sanhedrin VII 10; bab. Sanhedrin VII, 67*a*, jer. Sanhedr. VII, 16. *Grätz* III S. 242. Verg. *Joël* S. 74; daarentegen *Derenb*. p. 208 S. 468 s.

5) *Joël* S. 70[a], 71.

6) *Derenb*. p. 345 s. *Joël* S. 14. Verg. evenwel *Grätz* IV S. 434.

buiten staan, de gewone uitdrukking, wanneer het de ספרי ח״, of *kettersche geschriften* geldt. Ook de woorden פילוסופוס, *philosoof*, en אפיקורס, *epicuraeër*, beide in den zin van *vrijdenker* of *afvallige*, heeten soms op Christenen te doelen [1]). Indien de bewering van Dr. Joël juist is, dat de Christenen de hand in het spel gehad hebben bij het verbod op den tempelbouw ten tijde van Hadrianus [2]), dan zouden zij ook, naar analogie van den tegenstand der Samaritanen tegen Zerubbabels tempelstichting, met den naam כותים, *Kuthaeërs*, zijn aangeduid [3]). In elk geval ligt er in geen dier benamingen een rechtstreeks bewijs, dat wij met Christenen te doen hebben. Voor den tijd, waarin te eener zijde het talmudisch Jodendom zich organiseerde en ongehoorzaamheid aan de leeringen en besluiten van het Sanhedrin strafte met den ban, en te anderer zijde het sectewezen weliger tierde dan ooit, is de uitdrukking *afgescheidene* of *buitengeslotene* tot kenmerking van dwaalleeraars alleen niet voldoende. Nadere omschrijving van den aard der afdwaling is tot recht verstand onmisbaar. Toch laat deze omschrijving in den Talmud bijna alles te wenschen over.

De joodsche geleerden evenwel zijn tot de conclusie gekomen, dat met de *Minaeërs* over het algemeen de *Christenen* bedoeld worden, en wel de *joodsch-Christenen*, waarmede men in Palaestina bij voorkeur in aanraking kwam. Zij beroepen zich daarbij op Hieronymus, die spreekt van een secte onder de Joden, „quae dicitur *Minaeorum* et a pharisaeis usque nunc damnatur, quos vulgo *Nazaraeos* nuncupant", en van de aanhangers dezer secte verklaart: „dum volunt esse et Christiani et Judaei nec Judaei sunt nec Christiani" [4]).

Eenige bijzonderheden, die van deze Minaeërs of van hunne verhouding tot de Israëlieten worden meegedeeld, laat ik hier volgen.

Opmerking verdient allereerst, dat Rabbi *Jochanan*, wiens bloeitijd in het eerste decennium na de verwoesting van Jeru-

---

1) *Derenb.* p. 356. 2) S. 15 ff.
3) Genesis Rabbah c. 64. cf. 2 Kon. 17 : 24; Ezra 4 : 18, bij *Joël* S. 17.
4) Epistola ad Augustum, bij *Grätz* IV S. 433.

salem valt, wel herhaaldelijk in dispuut geraakt met Sadducaeën, Boëthusianen en Heidenen, maar nooit met Minaeërs [1]). Eerst door het geslacht zijner leerlingen en volgelingen, het tweede geslacht van Tanaïeten of Mischna-leeraars, door Grätz tusschen de jaren 80 en 138 gesteld, wordt van hen melding gemaakt.

Rabbi *Eliëser* ben Hyrkanos, beschuldigd van over te hellen tot het Christendom (לְמִינוּת), meende deze onrechtmatige beschuldiging te kunnen verklaren uit het feit, dat hij eens te Sepphoris zijn instemming betuigd had met een woord van Jezus (פְּלוֹנִי), hem meegedeeld door Jacobus van Kephar Secania, betreffende het gebruik van onrechtmatig verkregen geld [2]).

Rabbi *Ismaël* ben Elisa prees Rabbi Eleasar ben Dama gelukkig, omdat hij liever gestorven was, dan zich door dienzelfden Jacobus, die herhaaldelijk in verband met Minaeërs genoemd wordt, in naam van Jezus genezing te laten aanbrengen, aldus zich onthoudende van door de wet verboden tooverij [3]).

Rabbi *Josua* ben Chananja diende zijn neef Chananja een geneesmiddel toe en zond hem in ballingschap naar Babylonië, wijl hij te Kapernaüm, door de Minaeërs betooverd [4]), op Sabbath een ezel bereden had. Omdat hij het geluid van den ezel „van den deugniet" [5]) gehoord had, was de overtreder onwaardig in het land van Israël te blijven [6]). Toen diezelfde Josua, volgens Joël te Rome, volgens Grätz in Judaea, ter audientie was bij den keizer (Hadrianus), won hij het van een Minaeër [7]) in een dispuut over de vraag, of God zich al dan niet van de joodsche natie had afgewend. Zijn meerderheid

---

1) *Joël* S. 30. Boëthusianen zijn een secte, aan die der Sadducaeën verwant en dientengevolge later met hen verward. Zie *Jost*, Gesch. des Judenth. S. 30.

2) Aboda Zara 16*b*; Midrasch Koheleth I, 8; bij *Derenb.* p. 357 ss. *Grätz*. IV s. 47 f. *Joël* S. 33[1].

3) Midr. Koh. I, 8; Aboda Sara 27*b*; j. Sabbath XIV: 4; Aboda Sara II, 2 (40*d*) bij *Derenb.* p. 360, *Grätz* S, 89; *Joël* S. 71.

4) וְעַבְרוּן לֵיהּ מִינָאֵי מִלְּח

5) דְּהַהוּא רְשִׁיעָא *Derenb.* denkt bij den ezel van dezen רשיעא aan het dier, waarop Jezus zijn intocht deed in Jerusalem.

6) Midr. Koh. I, 8; VII, 26 bij *Derenb.* p. 362 s. *Grätz* S. 89.

7) אֱפִּיכוּרוּסָא afgewisseld met מִינִי

boven zijn tegenpartij bestond hierin, dat de Minaeër het teeken, waarmede Jozua zijn bedoeling duidelijk maakte, niet, de laatste de teekenspraak van den Minaeër wel verstond [1]). Zoo groot was de roem van Josua als debater, dat de rabbijnen na zijn dood uitriepen: Wie zal ons nu tegen de Minaeërs beschermen? [2]).

R. *Gamaliël* zou eveneens met een Minaeër in discussie geweest zijn en tegenover diens op bijbelwoorden gegronde bewering, dat God Israël had laten varen, glansrijk het tegendeel met teksten hebben gehandhaafd [3]).

R. *Jonathan* riep een zijner leerlingen ter verantwoording, die zich bij de Minaeërs had aangesloten en met hen aan ongeoorloofde practijken zich overgaf [4]).

Ook van zekeren R. *Juda* ben Nakousa wordt gezegd, dat hij met הַמִּינִין in gestadige discussie was [5]).

Wat de geloofwaardigheid dezer mededeelingen betreft moet ik opmerken, dat de Midrasch Koheleth, waaraan de meesten ontleend zijn, behoort tot de jongere voortbrengselen der Midraschliteratuur, waarvan de oudsten eerst in de 3[de] eeuw n. Ch. hunne eindredactie hebben ondergaan [6]), en dat de Babylonische Gemara, waarnaar de citaten uit Aboda-Zara, Chagiga en Jebamoth zijn aangehaald, meer nog dan de Jerusalemsche voor het apostolisch tijdvak met behoedzaamheid gebruikt moet worden. De joodsche geleerden zelve zijn het dan ook in de waardeering dezer berichten niet altijd met elkander eens. Terwijl Geiger [7]) de betoovering van Chananja als een fabel beschouwt, ziet Grätz [8]) er een bewijs in, dat een overgang van het Jodendom tot het Christendom „kein auffallender anstösziger Schritt" was, en schrijft Derenbourg: „R. Josué fut menacé dans sa propre famille par les progrès, que faisaient les conversions en Palestine" [9]). Als een bewijs van stand-

1) Chagiga 5*b* bij *Derenb.* p. 361 s.; *Joël* S. 25, 34; *Grätz* S. 146.

2) מַאֲפִּיקוֹרְסִים, waarvoor volgens anderen gelezen .moet worden מִינִים, Chagiga 5*b*, bij *Joël* S. 25; *Derenb.* S. 361.

3) bab. Jebamoth 102 bij *Joël* S. 35. Discoursen van Gamaliël met „philosophen" zie bij *Derenb.* p. 356.

4) Midrasch Kohel. I: 8 bij *Derenb.* p. 363.

5) Midrasch Kohel. I: 8 bij *Derenb.* p. 363 v.

6) *Zunz*, die gottesdienstliche Vorträge der Juden S. 265 f. aangehaald bij *Schürer* S. 52. Urschrift S. 154 bij *Derenb.* p. 362[1]. 8) S. 89. 9) p. 362.

vastigheid der traditie zou misschien mogen gelden, dat in den straks genoemden Midrasch Koheleth het woord van den prediker: „wie goed is voor Gods aangezicht, zal aan haar (de verleiding) ontkomen; daarentegen de zondaar zal van haar gevangen worden" [1]) door een Rabbi uit Caesarea achtereenvolgens wordt toegepast op Eliëser in zijn ontmoeting met Jacobus van Kephar Secania; op Eleasar in zijn verzet tegen Jacobus; op Hananja en de verleiders te Kapernaüm; op Juda ben Nakousa en de Minaeërs, en op Jonathan en den afgedwaalden discipel [2]). Hoe dit zij, wij zullen wel doen, zoo wij ons door de neiging der joodsche geleerden, om de traditiën van hunnen Talmud te aanvaarden, niet te zeer laten meesleepen en voorloopig min of meer wantrouwend blijven staan tegenover wat ons aangaande de zoogenaamde *minim* in den zin van *Christenen* van joodsche zijde wordt meegedeeld.

De plaatsen, die wij tot nu toe ter sprake brachten, bewijzen hoogstens, dat Joden en joodsch-Christenen in Palaestina tusschen de jaren 80 en 138 elkander somwijlen ontmoetten en bestreden. Inderdaad schijnen in Palaestina, ver van het terrein der catholieke beweging, de grenzen van de beide godsdienstvormen tot zekere hoogte in elkander te zijn overgevloeid. Wij zouden kunnen denken aan de verhouding tusschen catholieken en hoog-kerkelijken in Engeland, indien deze vergelijking voor de palaestijnsche toestanden niet te eervol ware. De secten waren er zoo talrijk, de nuances der richtingen en denkwijzen zoo menigvuldig, dat wij bij het hooren der namen of het lezen der beschrijvingen ter nauwernood weten, waar wij aan te denken hebben. De *Ebionieten* en de *Nazaraeërs* vertegenwoordigen zeker twee eenigermate van elkaar verschillende vormen van joodsch-Christendom. Betreffende de *Masbothaeërs* spreekt Hegesippus zichzelven tegen. Volgens Hieronymus beroepen zij zich op Christus, als „qui docuit illos in omni re sabbatizare". De *Genisten* heeten dien naam te dragen „quoniam de genere Abraham sunt", en de *Meristen*, volgens Hieronymus, „quia separant scripturas", volgens Grätz, omdat zij „nur einzelne *Theile* des Gesetzes beobachteten" [3]). De *gnosis* daarenboven, die tusschen Jodendom, Heidendom en Christendom het

1) Pred. 7 : 26. 2) VII : 26 bij *Derenb.* p. 364. 3) *Grätz* IV S. 90, 433 f.

midden hield en aan elk der drie zijn stof ontleende, oefende ook op allen invloed uit. In Judaea en Syrie openbaarde zij zich, niet minder dan in Klein-Azië en te Rome, in de bontste verscheidenheid. „Es war" — zegt Grätz — ein Gewirre der entgegengesetzten Gedankenbegriffe und Lehren, Jüdisches und Heidnisches, Altes und Neues, Wahres und Falsches, Erhabenes und Niedriges in innigster Durchdringung und Verschmelzung" [1]). Dat er op den bodem van dit sectewezen onderling verkeer en uitwisseling van gedachten plaats had, laat zich denken. Over de waarde van Hebreeuwschen text en Septuaginta, over de beste Schriftverklaring, over den zin der Messiaansche profetieën zal hier menigmaal onderhandeld zijn [2]). Niet onmogelijk dan, dat de partijen wederkeerig elkaars invloed ondervonden. Het ligt niet op mijn weg deze mogelijkheid nader te overwegen en toe te lichten. Ik wijs slechts op deze punten van aanraking bij zoo groote verscheidenheid ten bewijze, dat de terminologie van den Talmud, zoo als die boven werd omschreven, volstrekt onvoldoende is om ons in dezen licht te ontsteken, en aan de andere zijde ter verklaring van het feit, dat wij het talmudische Jodendom allengs meer een polemische houding zien aannemen tegenover vijanden, van wie het gevaar duchtte.

Volgens Grätz zou het synedrium, dat na 70 te Jamnia optrad, het verbod op gebruik van vleesch, brood en wijn met Heidenen in dier voege hebben uitgebreid, dat het ook voor het verkeer der Joden met de Christenen gold. Het deed de christelijke geschriften in den ban als waren ze met tooverboeken gelijk te stellen en verbood bij het doen van kuren ter genezing van mensch of dier van den naam Jezus gebruik te maken [3]). Deze maatregelen werden genomen uit vrees, dat de menigte, die het oordeel des onderscheids miste, zich onder den invloed van het Christendom gevangen geven zou [4]).

---

1) IV S. 93 f. Over de sporen van gnostiek in den Talmud zie *Joël* S. 114 ff. Prof. *Oort* vermoedt, dat hij over dit onderwerp nog bij lange na niet het laatste woord gesproken heeft, boven bl. 505.

2) Twistgesprekken over de godheid van Jezus, zie Bereschit-rabba VIII; Debarim-rabba II. Berachot 12*d*, Tanchouma 47*a* bij *Derenb.* p. 364.

3) Over de magie der Minaeërs zie *Derenb*, p. 361.

4) Tosifta Chullin C. 2. Aboda Sara 17*a* 27*b* bij *Grätz* S. 104f.

De berichten dienaangaande, schoon zij aan den Babylonischen Talmud ontleend zijn, of aan een Tosifta, die niet hooger opklimt dan tot aan de 3de eeuw [1]), worden zijdelings bevestigd door Justinus Martyr, die zijn Trypho laat uitroepen: *καλὸν ἦν πεισθέντας ἡμᾶς τοῖς διδασκάλοις νομοθετήσασι μηδενὶ ἐξ ὑμῶν ὁμιλεῖν, μηδέ σοι τούτων κοινωνῆσαι τῶν λόγων* [2]). Desgelijks voegt hij zijn tegenstanders toe: *θεὸν... ἀτιμάζετε, καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν* [3]), daarmede blijkbaar doelende op de בִּרְכַּת הַמִּינִים, de verwensching der Minaeërs [4]), die op last van Gamaliel II door Samuel den jongere aan de „achttien zegeningen", het dagelijksch gebed der Joden werd toegevoegd [5]). Aan pogingen om de dwaalleeraars op een afstand te houden, schijnt het niet ontbroken te hebben. Men luisterde bij de gebeden en de prediking nauwlettend toe, of men ook verdachte woorden hoorde, en stelde zelfs minutieuse, voor ons duistere bepalingen op betreffende wat gesproken of gezwegen moest worden. Wie de vervloeking der ketters niet letterlijk prevelde, werd terecht gewezen [6]). Men meende, dat te zeggen יְבָרְכוּךָ טוֹבִים „de *goeden* mogen u zegenen", van instemming met de Minaeërs getuigde [7]). Het stilzwijgen werd opgelegd aan wie zeide עַל קַן צִפּוֹר יַגִּיעַ רַחֲמֶיךָ וְעַל טוֹב יִזָּכֵר שְׁמֶךָ „tot aan het vogelnest reike uwe barmhartigheid" en „ten goede worde uw naam vermeld", of מוֹדִים מוֹדִים „dankende dankende" (sc. buigen wij ons) [8]). Omdat de *minim* leerden, dat er maar één wereld was, moest aan het slot van de bede gezegd worden מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם „van wereld tot wereld" [9]). Ook staakte men de

1) *Schürer* S. 42. 2) c. 38. 3) c. 16.

4) Ook ב׳ הַצְּדוּקִים genoemd, luidende: וְלַמִּינִים אַל תְּהִי תִקְוָה „den Minaeërs blijve geen hoop op eeuwig leven". In de hedendaagsche gebeden staat וְלַמַּלְשִׁינִים, verklikkers of lasteraars, zie boven bl. 610.

5) Berachot 28*b*, Megilla 17*b*; *Grätz* S. 434; *Derenb.* p. 344 s. 355; *Joël* S. 35; *Schürer* S. 502; *Oort*, B. v. J. L, VIII bl. 422.

6) Berachot 28*a*, bij *Oort*, B. v. J. L. VIII bl. 424.

7) m. Megilla IV, 9. bij *Derenb.* p. 354 s. *Joël* S. 160.

8) Megilla IV, 9. *Surenhusius* vertaalt de laatste woorden met *confitentes confitentes*. Zij doelen op een volzin in de „achttien zegeningen".

) m. Berachot, aan 't slot.

dagelijksche lectuur van de wet der tien geboden wegens de tegenspraak der Minaeërs, מִפְּנֵי תַּרְעוּם הַמִּינִים.[1]) Zelfs zou ten tijde van Bar-Cochbah besloten of voorgesteld zijn, dat men elkaar weer zou groeten בְּשֵׁם „in den *naam*", m. a. w. dat men den naam *Jhvh* weder in zou voeren in plaats van *Adonai*, wellicht om den *Heer* der Israëlieten van dien der Christenen te onderkennen [2]). Ik geef deze bijzonderheden voor wat ze zijn en zooals de joodsche geleerden ze mij aan de hand deden, aan den lezer overlatende ze te waardeeren. Slechts vermeld ik, dat tot de eigenaardigheden der *minim*, waarvan in Megilla sprake is, ook schijnt te behooren, dat zij hunne „gedenkcedels" aan het voorhoofd of aan de hand hechtten, en dat zij dus minstens „Christenen" moeten geweest zijn van een zeer bijzondere soort [3]).

Met de gevaren, waarmede het Jodendom van de zijde der Christenen bedreigd werd, heeft men ook in verband gebracht de tijdelijke oppositie der joodsche overheid in het begin der tweede eeuw tegen het gebruik van de Grieksche taal. De tekstvervalschingen, die de LXX had ondergaan, de hellenistische opvatting van het Oude Testament, en het misbruik, dat gnostieken van de Schrift maakten, verklaren, volgens Dr. Joël, die dit onderwerp opzettelijk behandelt [4]), voldoende, dat het Sanhedrin tijdens den „polemos schel Kitos", den opstand tegen Quietus in 116, aan joodsche ouders verbood hunne kinderen Grieksch te laten leeren [5]). Aan een beoordeeling van zijn betoog waag ik mij niet [6]). Slechts volledigheidshalve vermeld ik het en ik laat er op volgen eenige verklaringen van rabbijnen, die kettersche geschriften kort en goed in den ban hebben gedaan.

Rabbi *Akiba* zegt: wie leest in de סְפָרֵי הַחִצוֹנִים, in de „boeken dergenen, die buiten staan"... heeft geen deel aan de toekomende wereld [7]).

Rabbi *Tarphon*, dezelfde, wiens naam in den Trypho van

---

1) Berachot 12*a*, bij *Joël* S. 36 verg. *Chiarini*, le Talmud de Babylone I S. 358.

2) m. Berachot, aan 't slot, bij *Grätz* S, 155 f. 458; *Oort* B. v. J. L. VIII bl. 423 vg. Vg. daarentegen bij *Joël*, S. 70, een woord van Abba Saul.

3) m. Megilla IV, 8. 4) S. 6 ff. 5) *Grätz* IV S. 132; *Joël* S. 41.

6) Zie de aankondiging van Prof. *Oort* boven bl. 499.

7) *Grätz* S. 108 *Volkmar*, Mose Prophetie und Himmelfahrt S, 86, *Joël* S. 70.

Justinus heet te weerklinken, schreef: „de evangeliën (גִּלְיוֹן) en al de schriften der Minaeërs verdienden verbrand te worden met de heilige namen Gods, die daarin voorkomen, want het Heidendom is minder gevaarlijk, dan de joodsch-christelijke secten, omdat het de waarheden van het Jodendom uit onkunde niet aanneemt, deze secten daarentegen ze verloochenen, terwijl zij ze kennen". Tarphon zou dan ook liever om zich te redden in een heidenschen tempel vluchten, dan in de verzamelplaatsen dezer Minaeërs [1]).

Desgelijks verzekerde Rabbi *Ismaël*, dat men de namen Gods in de Evangeliën verbranden moest, omdat zij er slechts toe leiden konden, dat het joodsche volk zich verwijderde van zijn God [2]).

Van bijzonder goede verstandhouding getuigen deze en dergelijke uitspraken niet. Zelfs worden de *minim* en de *verklikkers* ergens gedreigd met een eeuwige hellestraf. Hun worm zal niet sterven, hun vuur niet uitgebluscht worden. De heidenen worden twaalf maanden lang gemarteld, maar als de gehenna er niet meer wezen zal, duurt de straf der Minaeërs nog voort. En dat „omdat zij hunne handen tegen den tempel hebben opgeheven", מִפְּנֵי שֶׁפָּשְׁטוּ יְדֵיהֶם בִּזְבוּל [3]) Daarentegen vernemen wij van joodsche zijde niets aangaande bloedige vervolgingen, en de sporen van iets dergelijks, die christelijke godgeleerden elders meenden ontdekt te hebben, worden door de joodsche geleerden zorgvuldig uitgewischt. Tijdens den opstand der Joden onder Trajanus, in 116, werd, volgens Hegesippus bij Eusebius, het hoofd der Jerusalemsche gemeente, Simon Clopha, op aanklachten, door τίνες τῶν αἱρετικῶν tegen hem ingediend, van wege de Romeinsche overheid ter dood gebracht. Volkmar en Lipsius zijn van oordeel, dat met deze

1) Sabbath 46*a* bij *Grätz* S. 103. Verg. de vertaling van *Wünsche*, de Jerus. Talmud S. 102; Sabbath XVI, 1.

2) Sabbath p. 116*a*; jer. Sabbath p. 16, 3, bij *Grätz* S. 103. Omgekeerd verklaarde Chrysostomus in zijn redevoeringen tegen de Joden, dat de joodsche synagogen niet beter waren, dan schouwburgen en kroegen, bv. IV, 7; VI, 7 enz.

3) bab. Rosch haschanah 17, bij *Joël* S. 33. Joël wijst op een onjuiste vertaling van זְבוּל door *Lightfoot* en verklaart den aanslag op den tempel van maatregelen der Minaeërs om den door Trajanus veroorloofden tempelbouw te verijdelen. S. 34. Zie boven bl. 611.

haeretici Joden bedoeld zijn. Dr. Joël daarentegen tracht opzettelijk te betoogen, dat de aanklagers „antinomistische und antinationale Christen" geweest zijn, die immers „im Sinne des Judenchristen Hegesipp.... wirklich Ketzer waren" [1]). Justinus Martyr spreekt van *τιμωρίαι δειναί*, waarmede Bar-Cochbah de Christenen, die weigerden gemeene zaak met hem te maken, zijn ongenade deed gevoelen, en Eusebius en Orosius zeggen het hem na [2]). Grätz, die bezwaarlijk onderstellen kan, dat men in den nieuwen joodschen staat gewetensdwang zou hebben uitgeoefend, acht dit schromelijke overdrijving en denkt aan „die einfache Strafe der Geiszelung", die de joodsche synedria op de Christenen als op „Gesetzesübertreter" zullen hebben toegepast [3]). Men bespeurt, het is niet gemakkelijk in dezen tot een vaste overtuiging te komen. In elk geval zou onze kennis van de verstandhouding tusschen Joden en Christenen in dit tijdvak meer dan onvolledig zijn, indien de gegevens uit joodsche bronnen niet eenigermate door de berichten der Christenen werden aangevuld.

De onderstelling is zeker niet te gewaagd, dat de spanning tusschen de beide partijen te grooter werd, naarmate de Joden het in den strijd om hun volksbestaan harder te verantwoorden hadden. In de langdurige worsteling van de Joden tegen Rome kwamen de Christenen gedurig in de knel. Als de didrachme in plaats van aan den tempel te Jerusalem aan het capitool te Rome moest worden opgebracht [4]), als de besnijdenis nu eens verboden, dan weer toegestaan werd [5]), als de vrijheid om den tempel te herbouwen beurtelings vergund werd en ingetrokken [6]), als te midden van dit alles de Joden gedurig hetzij met de politie, hetzij met de Romeinsche adelaren in minder gewenschte aanraking kwamen [7]), moesten de Christenen,

---

1) Eus. III, 32. *Volkmar* Judith S. 127 f. *Joël* S. 32 f.

2) Apol. 1, 31; Chron. ad a. 2149 (bij *Schürer* S. 358); Oros. VII, 13.

3) S. 154.

4) Jos. B. J. VII 6 § 6. Dio Cass. 66: 7. Over de tijdelijke opheffing van de fisci judaïci calumnia onder Nerva, zie bij *Grätz* S. 123.

5) *Spartian.* Hadr. c. 14 *Digest* XLVIII tit. 8, fragment 11.

6) Gittin 58. Deut. Rabbah 2, Echa Rabbah 1; bij *Joël* S. 24; Genesis Rabbah c. 64, bij *Joël* S. 16.

7) Verg. *Suetonius* in Domit. c. 12, praeter caeteros Judaicus fiscus acerrime actus est, ad quem deferebantur, qui vel improfessi Judaicam viverent vitam vel

met name de Christenen uit Israël, wel gedurig hunne stamgenooten grieven door tegen hen partij te kiezen [1]). De vereenzelviging van *Minaeërs* en *Delatoren* vindt in deze exceptioneele toestanden tot zekere hoogte haar verklaring [2]). Dogmatische en politieke vraagstukken beide moeten de Joden en de Christenen wel gestadig meer van elkaar vervreemd en tegen elkander over gesteld hebben. Het vermoeden is alleszins billijk, dat Justinus niet ten onrechte de herinnering aan bloedige tooneelen heeft bewaard. Onder het schrikbewind der Zeloten is de toestand der afvalligen zeker alles behalve rooskleurig geweest.

Na het onderdrukken van Bar-cochbah's opstand was de kracht van het volk voor goed gebroken en namen zijn messiaansche verwachtingen natuurlijk een eigenaardigen vorm aan. Deze lotswisseling zal op de verhouding van de Joden tot de Christenen niet zonder invloed gebleven zijn. „Der Judenchrist beginnt zu hoffen, der Rabbi-Jude zu grübeln" zegt Volkmar [3]), en bij Grätz lezen wij: „von der Hadrianischen Zeit an hörte jede Verbindung zwisschen Juden und Christen vollends auf und sie standen einander nicht mehr als feindliche Glieder eines und desselben Hauses sondern als zwei getrennte Körperschaften gegenüber [4]). Dit hebben wij evenwel niet in dien zin te verstaan, alsof zij sedert elk zijns weegs gingen; zonder zich om elkander te bekommeren. De reputatie van R. Abbahu, den tijdgenoot van Diocletianus, als kampioen tegen het Christendom [5]) en het ontstaan van de apocryphe תולדות ישו, volgens Derenbourg vol hatelijke en belachelijke bijzonderheden [6]), van joodsche zijde, en het geschrift van Justinus tegen Trypho en van Origenes tegen Celsus en de zeven redevoeringen van Chrysostomus tegen de Joden, van christelijke zijde, zijn van

---

dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. Interfuisse me adolescentulum memimi, quum a procuratore frequentissimoque consilio inspiceretur nonagenarius senex an circumsectus esset.

1) *Grätz* leest ook in de apologie van Quadratus en Aristides (Eus. H. E. IV 3.) de verklaring „dass das Christenthum keinen Zusammenhang und keine Solidarität mit dem Judenthume habe". S. 183.

2) Trouwens, ook van christelijke zijde wordt over *delatoren* geklaagd, althans, indien *Hilgenfeld* terecht den ἀλλοτριοεπίσκοπος van 1 Pet. 4 : 15 door *delator* vertaalt, zie Zeitschr. f. W. Th. 1873 S. 29[1].

3) Mose Prophetie und Himmelfahrt S. 87. 4) S 183.

5) jer. Taänith II p. 655 bij Grätz S, 307 ff. 6) p. 201.

het tegendeel bewijs genoeg. En niet alleen, dat beide partijen uit de verte de pijlen van hun vernuft op elkander richtten. Ook van meer nabij bleef er nog aanleiding tot contact genoeg. Chrysostomus beklaagt zich bitter, dat te Antiochië en in de voorstad Daphne zoogenaamde Christenen de synagogen bezochten om als toeschouwers en zelfs als deelnemers getuige te zijn van de joodsche feesten, die naar hun beweren *σεμνὸν ἔχουσί τι καὶ μέγα* [1]). Zij zagen daarin geen bezwaar, omdat het heiligdom der Joden in hun schatting een eerwaarde plaats was. *Ὁ νόμος ἀπόκειταί φησιν ἐν αὐτῷ καὶ βιβλία προφητικά* [2]). Zelfs had zich het geval voorgedaan, dat iemand een vrouw wilde dwingen om haar eed in de synagoge af te leggen, omdat hij vernomen had *φοβερωτέρους τοὺς ἐκεῖ γενομένους ὅρκους εἶναι* [3]). Ofschoon wij nu door dit een en ander herinnerd worden aan de onkunde en het bijgeloof, die in onze dagen soms oorzaak zijn, dat protestanten uit de lagere volksklasse tot het catholicisme overgaan, zoo schijnt toch uit den ijver, waarmede Chrysostomus herhaaldelijk tegen dit misbruik te velde trekt en vooral uit zijn vergelijking van deze kwaal met een erfelijke ziekte [4]) te blijken, dat wij hier te doen hebben met de laatste overblijfselen van den band, die oorspronkelijk het Christendom aan het Jodendom bond. Zoolang die band niet te eenenmale verbroken was, bleef de aanleiding tot droevig conflict bestaan, behalve dat toch reeds de Joden als Christusdooders in het oog der Christenen en deze laatsten als ongeloovigen en lasteraars van het heiligste in de schatting van Israël voorwerpen waren van den rechtmatigen toorn Gods.

Dan, wij loopen ons onderwerp vooruit. Het was ons te doen om de verhouding tusschen Joden en Christenen in de tweede eeuw, voor zoover de kennis daarvan noodig is tot recht verstand van het tafereel, dat in de Handelingen ons ontworpen wordt. Ik eindig dit gedeelte van mijn overzicht, met de conclusie, dat de oogst voor die kennis op den bodem der joodsche literatuur bedroevend schraal is, en met de ootmoedige verklaring, dat wij vooral op dit gebied te verlangen hebben naar „meer licht!”

1) adv. Jud. I 7. 2) I 5. 3) I 3. 4) I 4 *ἔτι . . . νοσοῦσί τινες Ἰουδαισμόν.*

(*Wordt vervolgd*). H. U. MEYBOOM.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Leçon d'ouverture du Cours d'Histoire des religions au Collège de France par Alb. Réville. Paris, Sandoz et Fischbacher (G. Fischbacher), 1880. 42 blz. Prijs *f* 0,55.

Om twee redenen hebben wij ons in Nederland bijzonder verheugd over de oprichting van een afzonderlijken leerstoel voor de geschiedenis der godsdiensten aan het Collège de France te Parijs, afgezien nog van hetgeen in zulk een erkenning van het recht der godsdienstwetenschap in 't algemeen verblijdends was. Wij verheugden ons vooreerst daarover, dat het voorbeeld, ditmaal eens door ons gegeven, in Frankrijk navolging had gevonden, en in de tweede plaats daarover dat de man die geroepen werd den nieuwen katheder in te wijden een oud vriend en verscheiden jaren onze landgenoot was. Toen Van der Palm, zooals Beets in zijn Levens- en Karakterschets van den grooten redenaar verhaalt, na zich eenige jaren aan de staatkunde of eigenlijk aan de regeling der nationale opvoeding te hebben gewijd, den kansel en den akademischen leerstoel weder beklom, beschouwden zijn talrijke vrienden en bewonderaars dit als een terugkeer tot zijn ware bestemming, als een tehuiskomst na lange afdwaling. Iets dergelijks gevoelden wij toen wij Dr. Réville geplaatst zagen in een werkkring, waarin hij zich onverdeeld aan de studie der godsdienstwetenschap wijden kan. Het ontbreekt thans in Frankrijk niet ook aan jeugdiger geleerden die haar met groot geluk en ijver beoefenen, en wanneer, zooals wij hopen, na korter of langer tijd ook aan andere inrichtingen van hooger onderwijs een afzonderlijke katheder voor dit vak wordt gesticht, dan zal de

minister niet te vergeefs behoeven uit te zien naar mannen, geschikt om die te bezetten. Des te eervoller was het voor onzen vriend Réville, dat de eerste keus op hem viel. Heeft hij zich tot nog toe meer op een ander gedeelte van het groot gebied onzer wetenschap bewogen, dan waarop hij thans zijn tenten zal moeten opslaan, wij zijn overtuigd, dat het een man van zijn begaafdheid en kennis weinig moeite zal kosten om spoedig geheel t' huis te zijn, waar hij toch ook sinds lang geen vreemdeling is.

Zoo wij dus door toevallige omstandigheden nog altijd verzuimden de openingsrede van Réville in ons Tijdschrift te bespreken, dan mag de oorzaak dier vertraging niet gezocht worden in gebrek aan belangstelling, 't zij in zijn persoon, 't zij in zijn arbeid. De eerste vrucht van dien arbeid, de les waarmede hij zijn cursus geopend heeft, ligt vóór ons. Zij is wat wij ons voorstelden dat zij wezen zou. Verwachtten wij van Dr. Réville een welsprekend woord, uitmuntend door die Fransche deugden die ook hij in zoo hooge mate bezit: helderheid en bepaaldheid, gepaard met levendigheid van voorstelling, in die verwachting zijn wij niet teleurgesteld. Hij geeft in zijn openingsrede juist wat daar voor zijn hoorders en in de gegeven omstandigheden vereischt werd: een warm en bescheiden woord van dank voor de sympathie, door hem bij 't aanvaarden zijner nieuwe betrekking ondervonden, waarbij hij vanzelf kortelijk rekenschap geeft van 't geen in die betrekking door hem moet gedaan worden en van het doel dat hij zich stelt; een uiteenzetting van 't begrip der geschiedenis en haar methode in 't algemeen, toegepast op de nieuwe loot der historische wetenschap die hij geroepen is te kweeken en wier eigenaardigheid hij dan in enkele trekken schetst; een min of meer uitvoerig overzicht der geschiedenis van het vak, of liever van zijn wording en wasdom tot het nu eindelijk in den kring der zelfstandige wetenschappen is opgenomen; eindelijk een beantwoording der bezwaren, die tegen de oprichting van den nieuwen leerstoel waren ingebracht.

In die beantwoording, om met het laatste te beginnen, schijnt de redenaar mij bijzonder gelukkig te zijn geweest. Voor een deel hebben wij die bezwaren ook bij ons vernomen, doch in Frankrijk, een katholiek land, werd daar natuurlijk

nog veel meer gewicht aan gehecht dan in een land waar het vrije onderzoek ook op godsdienstig gebied niet zoo groote vrees inboezemt; en bovendien had men daar ook andere. Men vreesde dat de hartstochten en twisten der kansels en theologische leerstoelen op het gebied der wetenschap zouden worden overgebracht; van de eene zijde duchtte men, dat het openbaar onderwijs in de geschiedenis der godsdiensten aan de heerschende godsdienstige meeningen en de bestaande godsdienstige instellingen afbreuk zou doen, van de andere zijde, dat het juist strekken zou, om die meeningen en instellingen, die men liever zag prijsgegeven, te verdedigen, te handhaven, te bestendigen. Terecht toont Réville aan, dat geen persoon, geen inrichting van onderwijs, geen wetenschappelijk onderzoek in staat zijn een levenden godsdienst te dooden of een stervenden in 't leven te houden. Hij verbergt zijn godsdienstige overtuigingen en sympathieën niet; hij komt er rond voor uit, èn dat hij op religieus, èn dat hij niet meer op supranaturalistisch standpunt staat. Maar hij toont aan, dat het vraagstuk van het supranaturalisme eigenlijk buiten de wetenschap ligt, en dat het hier ook alleen om waarheid te doen is, zoodat hij bij zijn onderzoek en het opmaken zijner resultaten alleen de feiten mag raadplegen, zonder dat zijn geloofsovertuigingen daarop eenigen invloed mogen uitoefenen. Of de wetten van ontwikkeling, wanneer het gelukt die te ontdekken, het thans bestaande zullen bevestigen, dan niet; of de geschiedenis van den godsdienst bestemd is een openbaring van de godsdienstige waarheid te worden, wie zal dit thans bepalen? Zij is nog in haar beginselen. Onze taak is moedig door te werken, zonder voor de practijk veel te hopen of te vreezen. Want het is juist religieus alleen aan de evidentie zich te onderwerpen en de waarheid, die het onderzoek aan 't licht brengt, meer lief te hebben dan eigen meeningen, die daartegenover geen stand kunnen houden. En dit is zeker, dat de geschiedenis der godsdiensten het echt-menschelijke van den godsdienst doet kennen, waardoor hij zoo algemeen verbreid is en altijd weder zegeviert, dit is zeker dat zij opleidt tot verdraagzaamheid.

Ook met hetgeen de nieuwe Hoogleeraar zegt omtrent de methode die hij bij zijn onderzoek wil volgen, kunnen wij

ons zeer goed vereenigen. Hij bewandelt daarbij den gulden middelweg. Hier wordt het lichaam aan de ziel, daar de ziel aan het lichaam opgeofferd. Hier vraagt men feiten, niets dan feiten, zonder zelfs een poging aan te wenden daarin zekere eenheid te brengen, daar vergenoegt men zich met algemeenheden, en bouwt stelsels op, die, omdat ze op geen degelijk wetenschappelijken grondslag rusten en uit louter fantazieën bestaan, niets meer dan luchtkasteelen blijken te zijn. Onze eeuw is niet zuiver realistisch, zooals men wel beweert, maar zij vervalt dikwijls van 't eene uiterste in 't andere. Overziet men, niet een tien- of twaalftal jaren, maar het geheel, dan bespeurt men, dat de geesten onzer tijdgenooten heen en weder geslingerd worden tusschen overdreven realisme en overdreven idealisme, en in geen van beide vollen vrede vinden. Bewijs genoeg, zegt Réville, dat, om aan beide behoeften te voldoen, aan elk van beide recht moet worden gedaan. „Donc pas de faits sans qu'on s'applique à en dégager la physionomie, la valeur psychologique, la signification supérieure; mais aussi pas de généralisations, pas de théories sans faits nombreux et vérifiés à l'appui. Nous ne serons idéalistes avec quelque sécurité qu'après avoir été réalistes consciencieusement et méthodiquement". Inderdaad behartigingswaardige woorden! Blijft Dr. Réville aan deze methode getrouw, en zijn werken zijn een waarborg dat hij haar steeds zal blijven toepassen, dan kunnen wij in beoordeeling, waardeering en groepeering der feiten en in de daaruit afgeleide gevolgtrekkingen met hem verschillen, zijn arbeid zal voor de wetenschap slechts vruchtbaar kunnen zijn.

Met minder ingenomenheid las ik dat gedeelte der Rede, dat aan de letterkundige geschiedenis van het vak gewijd is. Ook daarin, vooral waar gehandeld wordt over de eerste beginselen van de studie der godsdiensten in Frankrijk, zijn schoone, belangrijke bladzijden. En zeker zal niemand bij zulk een vluchtig overzicht als in een openingstoespraak alleen kan worden gegeven, volledigheid eischen. Mijn groot bezwaar is, dat niet scherp genoeg onderscheiden wordt tusschen de voorbereidende studiën, de hulpwetenschappen en de geschiedenis der godsdiensten zelve, en dat aan de eerste het leeuwenaandeel wordt gegeven. De werken der egyptologen, sanskritisten en hebraïsten

(waarom ook niet die der zendologen, assyriologen en zoovele anderen?) verdienden genoemd te worden, maar als die van wegbereiders. Doch aan de mythologen en geschiedschrijvers der godsdiensten kwam hier de eerste plaats toe, en zij zijn het juist die zeer stiefmoederlijk bedeeld worden. Van de eersten worden de Grimms, Ottfr. Müller, Welcker, Preller (ook de zendoloog Spiegel bij vergissing) genoemd, en ook in ander verband Max Müller en John Muir, maar Schelling, Creuzer, Baur, die, hoe men ook over hun methode moge oordeelen, een geheele periode van het onderzoek vertegenwoordigen, en onder de lateren Schwartz, Simrock, Kuhn, De Gubernatis, Cox, om van Gerhard, Buttmann, Lobeck, Hartung en anderen niet te spreken, zijn vergeten. Algemeene geschiedenissen van den godsdienst of de godsdiensten zijn er niet veel, althans die den naam van wetenschappelijk verdienen, maar sommige godsdiensten hebben hun bijzondere geschiedschrijvers gehad, zooals het Buddhisme, dat door Köppen, Spence Hardy, Bigandet, Beal, Rhys Davids en anderen, het Mohammedanisme, dat onder meer door Sprenger, Sir Wm. Muir en Dozy, de Chineesche godsdienst die door Plath, Legge, Douglas, de Amerikaansche die door J. G. Müller, Bancroft, Brinton behandeld werd, de Grieksche waarvan bijv. Alfred Maury de geschiedenis beschreven heeft. Hadden zij in een geschiedenis der godsdienstwetenschap geen grooter rechten dan de meesters der vergelijkende philologie: Bopp, Pott en G. Curtius, of dan Sir William Jones en Colebrooke, van wie het, — dit in 't voorbijgaan — op blz. 25 heet, dat zij te Oxford „créèrent les études indiennes", ofschoon zij tot die universiteit in geen andere betrekking stonden, dan dat één hunner daar in zijn jeugd had gestudeerd? Ongaarne misten wij ook de namen van Tylor, Waitz, Sir John Lubbock, Sir George Grey, die voor de kennis van de godsdiensten der natuurvolken zooveel gedaan hebben.

Eindelijk zou ik willen vragen, of het niet wat te veel gezegd is, als het van Anquetil Duperron luidt, dat hij het is „qui part pour l'Orient dans le dessin de découvrir la vieille Asie ensevelie sous trente siècles de décombres, qui la déterre à moitié et nous la livre". Anquetil heeft de groote verdienste een der belangrijkste heilige schriften van het Oosten, het Avesta,

naar Europa te hebben gebracht en althans een poging te hebben aangewend om haar te verstaan. Die verdienste is niet gering, maar om het oude Azië te leeren kennen bleef, ook na zijn ontdekking, nog wel iets meer dan de helft te doen over.

Dr. Réville staat te hoog en heeft de wetenschap te lief, om ons deze opmerkingen niet ten goede te houden. Ik verzweeg ze niet, omdat hij juist meer dan iemand anders het talent heeft, de historia literaria van een wetenschap te schetsen. Aan onze waardeering van zijn welsprekend *Discours* doet deze critiek niets te kort. En indien ik eindig met den wensch, dat hij een reeks van jaren een sieraad zijn moge van de beroemde inrichting waaraan hij verbonden werd en van den leerstoel dien hij bekleedt, dan weet hijzelf hoe oprecht die gemeend is.

Leiden, Oct. 1880. C. P. TIELE.

Handleiding bij het godsdienstonderwijs voor meer ontwikkelden door J. Knappert, Pred. te Leiden. III. De oorsprong van den Christelijken godsdienst. (Leiden, 1880). Prijs *f* 1,50.

Niet tengevolge van geringe belangstelling, maar door een samenloop van allerlei omstandigheden, heeft het reeds te lang geduurd eer ik aan de vereerende uitnoodiging van de Redactie van dit Tijdschrift gevolg geef om het jongste geschrift van Dr. Knappert met een kort woord aan te kondigen.

'tBehoeft niet met vele woorden gezegd te worden, hoe ieder stuk van de „Handleiding bij het Godsdienstonderwijs" van dezen schrijver steeds met warme ingenomenheid begroet wordt.

Immers hij is op dit gebied voor niemand onzer een vreemde en we verwachten allen, als hij ons iets geeft, weer een flink en serieus geschrift rijker te worden.

Wat ik daar in het algemeen zeg, mag zeker wel in het bijzonder gelden van deze Handleiding. Althans het korte

voorwoord, waarin Dr. Knappert ons doel en strekking van dit werkje mededeelt, is wel in staat aanstonds levendige belangstelling te wekken.

„Ik heb in dit derde stukje mijner Handleiding" aldus vangt hij aan, „getracht een zooveel mogelijk juist beeld van den grooten stichter des Christendoms te ontwerpen". En wie zou iedere poging daartoe niet aanstonds met ingenomenheid begroeten? Wie niet van harte wenschen dat ook door dezen arbeid de sluiers mochten wegvallen en de nevelglans verdwijnen, die het beeld van den „grooten onbekende" nog maar al te veel omgloort?

„En wel daarom" zoo eindigt hij, „is het mijn doel geweest den oorsprong te schetsen van dien godsdienst, die ook de onze is, om daardoor niet slechts meer kennis van den persoon van Jezus, maar vooral ook liefde voor hem en zijne beginselen bij de jongelieden van onzen tijd te wekken". 't Is dus voor de jongelieden van onzen tijd en voor de meer ontwikkelden onder hen vooral dat deze Handleiding geschreven werd, om daardoor bij hen liefde te wekken voor den persoon en het werk van den grooten stichter des Christendoms. En wie die dat doel niet levendig zou toejuichen, en reeds daarom alleen dit geschrift met ingenomenheid ter hand nemen? Immers we weten allen hoe treurig het in deze met de meeste jongelieden onzer dagen gesteld is, en Dr. Knappert, die dat allicht nog beter weet dan wij en die misschien wel uit eigen ervaring ons zou kunnen zeggen, hoe weinig waardeering een arbeid als de zijne meestal vindt bij hen, voor wie hij zich dien getroost, heeft waarlijk wel recht op onze bewondering voor den lust en de opgewektheid, waarmee hij deze Handleiding vervaardigde.

Begroeten wij zijn arbeid dus aanstonds met groote ingenomenheid, deze blijft steeds klimmende hoe verder we met de lezing daarvan vorderen. Geregeld, duidelijk en helder worden ons de lotgevallen van Jezus verhaald en zijn beginselen uiteengezet. En iedere bladzijde spreekt ons van den diepen eerbied en oprechte bewondering, die de schrijver voor dien eenigen godsdienststichter gevoelt.

Toch zijn er bij de lezing enkele bezwaren en vragen bij mij opgekomen, die het mij moge vergund zijn kortelijk mede te deelen.

Mijn eerste bezwaar is dit dat er voor den lezer voortdurend iets vaags en onzekers is in het door den auteur ontworpen beeld van den stichter van het Christendom. Nu is het wel waar, dat wij ook zonder een uitvoerig betoog dikwijls aanstonds begrijpen, waarom de eene uitspraak en gelijkenis wel van Jezus, maar de andere niet van hem wezen kan. Maar het zou mij toch niet verwonderen, als jonge menschen, die eenmaal aan de hand van Dr. Knappert iets van kritiek hebben leeren verstaan, haar nu ook op andere uitspraken gingen toepassen en twijfelend begonnen te vragen, waarom is dit nu wel en dat niet als waarheid aan te nemen, of moedeloos uitriepen: „men geeft ons een leven van Jezus in handen, maar 't is alles eigenlijk even onzeker!" En dit bezwaar geldt daarom te meer, omdat niet alleen het Johannes-Evangelie als kenbron van Jezus' levensgeschiedenis verworpen wordt, maar uit de zoogenaamde authentieke Evangeliën menig verhaal evenmin den toets van schrijvers kritiek kan doorstaan.

Verder meen ik dat het boekje, vooral met het oog op het doel van den schrijver, er bij zou gewonnen hebben, als het beeld van Jezus ons wat aanschouwelijker ware voorgesteld. Daartoe had de schrijver, naar mijn inzien, den levensloop van Jezus wat meer aaneengeschakeld moeten verhalen, terwijl dan diens beginselen en denkbeelden niet in een afzonderlijke paragraaf een plaats hadden behoeven te vinden, maar in het verhaal kunnen worden ingevlochten. Zeker ware deze methode niet zoo wetenschappelijk geweest, maar, naar ik zou meenen, beter geschikt om het doel van den schrijver te bereiken: „jongelieden liefde in te boezemen voor Jezus en zijn beginselen". Immers daartoe zal het wel een eerste vereischte zijn hen te boeien, wat den auteur wel op het laatst bij de beschrijving van de lotgevallen van Jezus te Jerusalem, maar in het begin niet altijd is gelukt.

Zoo zijn er ook eenige vragen bij mij opgekomen, waarvan ik er nog een paar mededeelen wil.

Zou op pag. 2 onder de moeilijkheden, die zich bij het leeren kennen van Jezus aan ons voordoen, ook niet hierop behooren gewezen te worden dat wij zoover van Jezus afstaan en ons zoo moeilijk kunnen indenken en verplaatsen in den tijd en de maatschappij waarin hij leefde en werkte? Zoo zou

ik op pag. 73 en daaromtrent bij de beschrijving van Jezus' karakter gaarne met een enkel woord er op hebben zien gewezen, hoe de christenheid van later hem ten onrechte zondeloosheid heeft toegerekend als een hulde aan zijn geheel eenig karakter gebracht.

Is op pag. 240 de verklaring wel geheel juist door den schrijver gegeven van het feit dat Jezus niet gesteenigd, maar gekruisigd is? Zou het niet meer aannemelijk zijn, dat de Joden Jezus eerst wel degelijk als godslasteraar bij Pilatus aangeklaagd hebben, maar bemerkende hoe dit niets gaf, hem als oproermaker door den landvoogd hebben doen veroordeelen?

Is het zoo zeker, dat de lieden, die uit de benedenstad naar het paleis van den landvoogd kwamen, niets van Jezus' veroordeeling afwisten en volstrekt geen reden hadden zich over zijn lot te bekommeren, zooals de schrijver op pag. 243 en 44 beweert? Ik zou meenen, dat er onder die lieden best enkelen kunnen geweest zijn, die voor kort Hosannah geroepen, maar door Jezus' gevangenneming en vooral door zijn vreedzaam gedrag als gevangene alle vertrouwen in hem als Messias verloren hadden.

Eindelijk zou ik nog vragen, waarom op pag. 256 in het verhaal van den moordenaar aan het kruis het op zichzelf geheel onaannemelijk verklaard wordt dat iemand, wie ook, en dan nog een boosdoener aan het kruis, zulk een diep inzicht in de beteekenis van Jezus' persoon zou gehad hebben? 't Kan immers een boosdoener in den trant van Barabbas geweest zijn, wiens misdaad wij niet zullen goedkeuren, maar waarvoor in den toestand van Israël toch wel verontschuldiging te vinden is. En wat nu de woorden van dien boosdoener betreft, laat ze niet volkomen juist zijn weergegeven, iets dergelijks kan hij toch wel gezegd hebben, wanneer de hoofdman bij het kruis, naar het oordeel van den auteur op pag. 259, in hoofdzaak heeft uitgesproken wat het Evangelisch verhaal hem op de lippen legt.

Ziehier enkele bezwaren en vragen, die ik meende te moeten in het midden brengen, zonder daarmee echter iets af te dingen op de voortreffelijkheid van dit geschrift.

Ik eindig dan ook met den wensch dat het in veler handen kome en vooral in die van hen voor wie het meer opzettelijk

geschreven werd. Maar meer nog: dat het inderdaad bij de jongelieden onzer dagen liefde wekke voor den persoon en de beginselen van Jezus en de schrijver daarin een spoorslag vinde om met lust en opgewektheid de taak te voleindigen, die hij met zoo uitnemenden uitslag is begonnen en voortzet, en waarmee hij reeds zoo velen onder de meer ontwikkelden, vooral ook onder hun onderwijzers aan zich heeft verplicht.

Veendam. H. A. VAN DER MEULEN.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Ook met den besten wil is het niet mogelijk, al de nieuwe boeken over de Oud-Testamentische vakken in ons Tijdschrift zóo uitvoerig te bespreken als zij wellicht één voor één zouden verdienen. Ook nadat Oort en ik den arbeid onder elkander hebben verdeeld, moeten wij, vooreerst, veel onvermeld laten, omdat het ons niet onder de oogen kwam of althans ongelezen moest blijven, en ons, ten andere, veroorlooven een aantal geschriften slechts als terloops aan te kondigen. Gelijk onze tijd, zoo heeft ook het Tijdschrift zijne grenzen. Doch wij bedriegen ons wel niet in de meening, dat ook die korte aankondigingen niet onwelkom zijn. Licht vindt men daarin toch iets van zijne gading, en in elk geval geven zij eenig denkbeeld van den gang, dien de studiën betreffende het O. Verbond volgen.

De spraakkunst heeft natuurlijk den voorrang. Nog in 1879 zag het eerste deel van het *Lehrbuch der hebraïschen Grammatik* van Dr. Bernhard Stade, Hoogleeraar te Giessen, het licht (Leipzig, 9 Mark). Het omvat de „Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre" en zal, naar den wensch des schrijvers, weldra worden gevolgd door een tweede en laatste deel, over de syntaxis. Het boek maakt, bij eene eerste en oppervlakkige kennismaking, een zeer gunstigen indruk. Dr. Stade is blijkbaar ten volle bevoegd tot de taak, die hij op zich heeft genomen. Hij zegt duidelijk wat hij wil, rangschikt de verschijnselen ordelijk en klaar en laat niets onopgemerkt. Het standpunt, dat hij inneemt, wordt het best met zijne eigene woorden beschreven. „Seit Justus Olshausen — zoo heet het S. V. — sein festgeschlossenes System dem Ewald'schen entgegengesetzt hat, hat sich allmählich die Ueberzeugung Bahn gebrochen,

dass auch hier These und Antithese auf ihre Synthese hinweisen. Aber während die von jenen beiden Meistern der semitischen Sprachwissenschaft gegebenen Anregungen auf dem Gebiete der aramäischen Sprachen durch Th. Nöldeke in glücklicher Weise in einer solchen weitergeführt worden sind, ist dies auf dem Gebiete der hebräischen Grammatik, wo der Streit zunächst entbrannte, noch nicht geschehn. Mein Buch soll es hier versuchen. Was sein Resultat is, mag es selber sagen". Met Olshausen — zoo zou men dat resultaat kort kunnen omschrijven — gaat Stade, bij de studie van de taal des O. Testaments, telkens op het „Ur-Semitisch" terug, maar in onderscheiding van hem vereenzelvigt hij die oorspronkelijke taal volstrekt niet met het Arabisch. In beginsel is hij het met Olshausen eens, aan wien hij dan ook zijn boek opdraagt, maar hij past dat anders en met meer matiging toe. Dientengevolge luidt dan ook zijn oordeel over de Masoretische vocalisatie gunstiger dan dat van Olshausen en, vooral, van Land. Dit wil evenwel niet zeggen, dat hij zich een slaafsch volgeling van de punctatoren betoont. Integendeel, hij meent zich zelfs te moeten verontschuldigen (S. VI) „wegen meiner Kritik der überlieferten masoretischen Formen. Die zahlreichen Formen, welche theils durch Missverständniss des Textes durch die Punktatoren, theils durch Fehler der Ueberlieferung entstanden sind und von vielen Grammatikern als nutzlose Ornamentik verwerthet werden, habe ich nach Kräften kenntlich gemacht. Manch einem bin ich darin vielleicht zu weit gegangen. Allein der Fortgang meiner Studien hat mich überzeugt, dass ich noch gründlicher hatte aufräumen sollen". Deze vrijmoedigheid, wel verre van verschooning te behoeven, is in onze oogen eene wezenlijke aanbeveling en moest daarom ook zelfs in eene zoo beknopte aankondiging als deze worden geconstateerd. Wanneer de schrijver, aan het slot zijner voorrede, verklaart, dat bij de bewerking der syntaxis allereerst de talrijke constructiën moeten worden op zijde gezet, die door de nieuwere grammatici worden erkend, hoewel zij blijkbaar berusten op een foutieven tekst — dan wordt ons verlangen om zulk eene syntaxis van hem te ontvangen te grooter. Die van Olshausen laat nog steeds op zich wachten. Moge Stade voorspoediger zijn dan hij!

De nieuwe Bijbel-vertaling en -verklaring van Prof. Ed. Reuss is voltooid. Van de twee laatst verschenen gedeelten heb ik in dit overzicht nog verslag te geven. Vooreerst van *Le cantique des cantiques dit de Salomon*. Het vervolg van den titel luidt: *Recueil de poésies érotiques* en doet aanstonds zien, dat Reuss zich niet vinden kan in de thans meest verbreide opvatting, volgens welke het Hooglied een drama is of althans één geheel van lyrische gedichten, waarin een bepaald thema („De zegepraal der ware liefde over de verleiding") behandeld wordt. In de zeer onderhoudend geschreven „Introduction" (p. 3—56) wordt eerst de allegorische verklaring wederlegd en daarna de daareven genoemde dramatisch-ethische opvatting aan eene nauwgezette en hoogst vermakelijke critiek onderworpen. Zonneklaar wordt, o. a. door eene synopsis der verklaringen van Jacobi, Stäudlin, Ewald, Böttcher, Hitzig en Renan, aangetoond, hoe hoogst onzeker die opvatting is en hoe ruime speling zij overlaat voor de verbeelding van de uitleggers, die haar volgen. Zoo baant Reuss den weg voor zijne eigene beschouwing van het Hooglied. Hij houdt het voor eene verzameling van erotische liederen van één auteur, zonder bepaalde zedelijke strekking, hoogstwaarschijnlijk afkomstig uit het rijk van Ephraïm en de 10de eeuw vóór onze jaartelling. Ziethier de liederen, die hij er in aantreft: H. I: 2—8; I: 9— II: 7; II: 8—17; III: 1—5; III: 6—11; IV: 1—7; IV: 8—11; IV: 12—V: 1; V: 2—VI: 3; VI: 4—10; VII: 2—10; VII: 11—VIII: 4; VIII: 5—7; VIII: 8—10; VIII: 11, 12; VIII: 13, 14; in het geheel dus zestien. De verzen VI: 11—VII: 1, die men in deze opgave mist, zijn zoo corrupt en duister, dat men te vergeefs zou beproeven daaraan een gezonden zin te hechten. Dat de vertaling van al deze stukken smaakvol en bevallig is en de toelichting van poëtisch gevoel getuigt, behoeft niet te worden gezegd.

De vraag blijft over, of Reuss aan de dramatisch-ethische opvatting den doodsteek heeft toegebracht? Zooveel is zeker, dat hetgeen hij daartegenover stelt veel aannemelijker is dan de verklaringen, waarmede zij tot dusver kon worden vergeleken. Even duidelijk valt in het oog, dat zijne bedenkingen dikwerf maar al te gegrond zijn. Aan den anderen kant komt het mij voor, dat hij geen recht laat wedervaren aan de bewijzen

voor de eenheid — niet alleen van auteur, die hij erkent, maar ook — van onderwerp of thema. Met andere woorden: het standpunt, waarop ik mij heb geplaatst in mijn *Hist. Krit. onderzoek* (Deel III: 366—377), kan ik ook nu nog niet verlaten, al zie ik mij genoodzaakt de bezwaren, die ik toen reeds opperde, thans nog wat krachtiger te laten gelden. De uitleggers, die Reuss in zijne inleiding en in den commentaar vaak zoo geestig persiffleert, zijn, naar het mij toeschijnt, „geene kunstig verdichte fabelen nagevolgd", maar vervallen in de niet ongewone fout van méér te willen weten en vaststellen dan, in de gegeven omstandigheden, mogelijk is. Toegerust met de behoorlijke dosis *docta ignorantia*, nemen zij eene sterke stelling in, die nog niet kan worden prijsgegeven.

L'histoire sainte et la Loi: zoo luidt, gelijk men zich zal herinneren, de titel, waaronder in het programma van het geheele werk de Pentateuch en het boek Jozua worden aangeduid. Thans is ook deze afdeeling verschenen en daarmede aan de grootsche onderneming op waardige wijze de kroon opgezet. Aan de vertaling en toelichting van de boeken *Genesis—Jozua* gaat eene inleiding vooraf van 270 bladzijden, die in hare soort een model mag heeten: volledig, bevattelijk en overtuigend, ook voor den beschaafden bijbellezer, ten wiens behoeve zij geschreven is. Eerst wordt, in een drietal inleidende paragrafen, de inhoud van den Hexateuch geresumeerd, de geschiedenis van het critisch onderzoek verhaald en het plan van behandeling uiteengezet. Daarna wordt de traditioneele meening omtrent den oorsprong van den Hexateuch aan eene veelzijdige en afdoende critiek onderworpen. In § 4—7 worden de literarische verschijnselen vermeld, die zich tegen de eenheid en den hoogen ouderdom der zes boeken verzetten. In § 8—16 komen de bezwaren van historischen aard tegen diezelfde beschouwing ter sprake. Hier worden achtereenvolgens de verhalen over de verovering van Kanaän, over den uittocht, over de aartsvaders onderzocht. Daarna zijn de Mozaïsche wetten aan de beurt en worden zij, zoowel op zich zelve als in verband met de geschiedenis van Israël en met de oudtestamentische literatuur, behandeld. Het resultaat, waartoe deze geheele afdeeling leidt, is doodend voor de traditie, maar tevens op meer dan één punt zeer positief. Voorzoover dit

het geval is, wordt het gebruikt en tevens nader omschreven en uitgewerkt in de tweede afdeeling, „Histoire du Pentateuque”. Ziethier de opschriften der paragrafen, waarin zij zich splitst: 17. Découverte du code; 18. Législation comparée; 19. Lois antérieures au Deutéronome; 20. Le Deutéronome et l'histoire; 21. L'histoire sainte; 22. Jérémie; 23. Additions au Deutéronome; 24. Le livre de Josué; 25. Ezéchiel; 26. Les temps de l'exil; 27. Esdras et Néhémie; 28. Le code sacerdotal; 29. Rédaction définitive; 30. Conclusion.

Het is geen geringe steun voor die opvatting van de geschiedenis des Hexateuchs, welke o. a. door Graf, Wellhausen en mijzelven verdedigd wordt, dat zij thans ook op Reuss als op een harer besliste voorstanders mag wijzen. Op alle punten van eenig belang stemt hij met ons overeen. Waar wij onderling verschillen, zie ik hem met niet geringe voldoening aan mijne zijde. Zoo heeft hij zich, evenmin als Wellhausen en ik, kunnen overtuigen, dat Ezechiël de auteur zou zijn van de oudere priesterlijke wetgeving, waaraan *Lev.* XVII—XXVI grootendeels zijn ontleend. In bijzonderheden wijkt hij natuurlijk nu en dan van „die Grafianer” af. Het belangrijkste verschilpunt betreft de redactie van den Hexateuch. Hij is nl. van oordeel, dat de Wet, door Ezra voorgelezen en ingevoerd (*Neh.* VIII—X), niet de gansche Pentateuch is, maar de priesterlijke thora, die eerst later, in de 2[de] helft der 5[de] eeuw, met de oudere bestanddeelen tot één geheel verbonden werd. Met andere woorden: niet alleen de voortgezette diaskeue, waarover geen verschil bestaat, maar ook de eerste redactie van den tegenwoordigen Hexateuch stelt hij na Ezra. De argumenten, waarmede dit wordt aanbevolen (p. 256 svv.), zijn van groote kracht en doen mij tot deze wijziging onzer gemeenschappelijke hypothese sterk overhellen.

Uit het bovenstaande zou men licht opmaken, dat Reuss zich bij Graf c. s. had aangesloten. Dat is evenwel het geval niet. Veeleer is, omgekeerd, het spoor, waarop Graf voorging en door anderen werd gevolgd, allereerst door Reuss gebaand. Geheel onbekend was dit niet. In zijne *Geschichtliche Bücher des A. T.* (S. 73 n.) beriep Graf zich althans eene enkele maal op hem. Uit artikelen van zijne hand in de Encyclopädie van Ersch en Grüber en uit recensiën hadden wij meer

kunnen opmaken; zoo ook uit verhandelingen van Straatsburger theologen in de *Revue de Théologie* [1]). Toch is het eerst nu, uit de mededeelingen van Reuss zelven in zijne historische inleiding, openbaar geworden, hoe hij reeds in 1833 een goed eind op weg was om de critische quaestie zóó op te lossen, als een steeds toenemend getal der mannen van het vak haar thans wil hebben opgelost. In eene noot bij p. 23 vinden wij eenige stellingen, die hij, van het daareven genoemde jaar af, op zijne lessen placht voor te dragen en te ontwikkelen. Ze treffen ons allereerst om de reden, die Reuss zelf opgeeft: „elles étaient en partie diamétralement opposées à ce qu'admettait l'opinion générale, si bien que j'hésitais à les produire devant le public provisoirement encore trop engagé dans l'ancienne ornière". Doch niet minder indruk maakt de juiste blik op den stand der vraag en op de onderlinge verhouding der literarische documenten, waarvan meer dan ééne stelling getuigenis aflegt. Laat mij er eenige mogen aanhalen!

3°. „Les traditions nationales des Israélites remontent plus haut que les lois du Pentateuque et la rédaction des premières est antérieure à celle des secondes".

4°. „L'intérêt principal de l'historien doit porter sur la date des lois, parceque sur ce terrain il a plus de chance d'arriver à des résultats certains. Il faut en conséquent procéder à l'interrogation des témoins".

(5, 6, 7 over de historische boeken, de oudere profeten en Jeremia in hunne verhouding tot de Wet.)

8°. „Le Deutéronome (Chap. IV : 45—XXVIII : 69) est le livre que les prêtres prétendaient avoir trouvé dans le temple, du temps du roi Josias. Ce code est la partie la plus ancienne de la législation (rédigée) comprise dans le Pentateuque".

10°. „Ezéchiel est antérieur à la rédaction du code rituel et des lois qui ont définitivement organisé la hiérarchie".

Genoeg om te doen zien, dat aan Prof. Reuss in de geschiedenis der critiek van den Pentateuch veel meer toekomt dan de kleine plaats, waarop hij, met groote bescheidenheid, aanspraak maakt. Meer dan iemand anders was hij de aangewezen man om ons een sprekend beeld te ontwerpen van de thans

1) Vgl. mijn *Hist. Krit. Onderzoek* I : 148.

gangbare oplossing van het moeilijk en gewichtig vraagstuk: reeds voor bijna 50 jaren had hij het zuiver gesteld en de richting aangewezen, waarin moest worden voortgewerkt. „La plupart" — zoo schrijft hij naar waarheid aangaande zijne stellingen — „loin d'être ébranlées par les travaux subséquents entrepris par un nombre croissant de savants, font partie aujourd'hui des principes les plus généralement admis". Niet het minst komt de historische zin van Reuss hierin uit, dat hij van den aanvang af het gewicht der quaestie heeft erkend — in onderscheiding van niet weinigen, die nu nog beweren, dat het er weinig op aankomt, of men de priesterlijke wetten al dan niet voor de jongste bestanddeelen der Thora houdt [1]. „Il n'y a pas à dire, l'histoire des Israélites tout entière, civile, politique, littéraire et religieuse, dépend de la réponse qu'on donnera à la question de savoir si ces livres se placent aux débuts de la nation, comme la base première de sa vie et de son développement social ou spirituel, ou s'ils ne sont que le fruit d'un travail séculaire, auquel ont concouru vingt générations et qui n'a été achevé qu'au moment où ce développement s'est arrêté et où la sève productive s'épuisait. Car c'est dans ces termes que le problème se pose de nos jours" (p. 13). Daarvan zal men zich ongetwijfeld meer en meer overtuigen. De wijze, waarop de Straatsburger veteraan thans dit deel van zijn grootschen arbeid heeft voltooid, zal daartoe niet weinig bijdragen.

Nu wij toch met den Pentateuch bezig zijn, wil ik in het voorbijgaan de aandacht vestigen op eene verhandeling van Karl Marti (Pfarrer te Buus in Bazel) over *Die Spuren der sogenannten Grundschrift des Pentateuchs in den vorexilischen Propheten des A. T.* Zij is opgenomen in den loopenden jaargang van de *Jahrbücher für prot. Theologie* (S. 127—161, 308—354). De verwijzing naar dit opstel kan evenwel geene aanbeveling zijn. Er is veel arbeid aan ten koste gelegd, en verloren is die moeite niet — voor hen, die eene betere methode volgen dan de Heer Marti. Het is hem blijkbaar te doen om

1) Aldus Kneucker in de Voorrede van het straks aan te kondigen werk van Hitzig, p. IX.

de hypothese van Graf-Wellhausen voorgoed in discrediet te brengen. Het middel daartoe vindt hij in de profetische teksten, die, naar hij meent, van bekendheid met de priesterlijke thora getuigenis afleggen. Opdat nu die „Spuren" zooveel te dieper indruk maken en de genoemde hypothese in de schatting der lezers een onherstelbaren slag mogen toebrengen, laat hij eene beoordeeling vooraf gaan van de historische argumenten, waarmede die hypothese vooral wordt aanbevolen. Alle gewicht durft hij hun niet ontzeggen, maar beslissend zijn ze toch niet, zoodat de „Spuren" ten slotte de quaestie zullen moeten uitmaken. Ziedaar eene waardeering van de beteekenis en de kracht der verschillende bewijsgronden, waarin de Heer Marti wel niet vele navolgers zal vinden. Maar bovendien zijn nu de bedenkingen, die hij tegen de bedoelde historische argumenten inbrengt, zoo zwak en kinderachtig, dat men zich verbaast die door een schrijver in de „Jahrbücher für prot. Theologie" te zien aanvoeren. Tot nog toe meenden wij, dat de dogmatische apologetiek het monopolie had van zoodanige „wederleggingen" der critische stellingen. Overigens werkt de Schrijver door dit inleidend betoog het tegendeel uit van hetgeen hij wil. Op den lezer moet het wel den indruk maken, dat de auteur een volbloed partijman is. En vermits nu de vergelijking der parallelle plaatsen, die later volgt, slechts bij volstrekte onpartijdigheid iets kan afdoen, verwacht hij daarvan natuurlijk weinig of niets. Aan die verwachting beantwoordt dan ook de werkelijkheid ten volle.

Van den Pentateuch tot Ezechiël is maar ééne schrede. Daarom, hoe groot ook de afstand moge zijn tusschen den Bazelschen Pfarrer Karl Marti en den Bazelschen hoogleeraar Rudolf Smend — daarom veroorloof ik mij den commentaar des laatstgenoemden op Ezechiël nu aanstonds te laten volgen. Hij verscheen als de 2de uitgave der 8ste aflevering van het *Kurzgefasstes exeg. Handb. zum A. T.*, die in 1847 voor het eerst het licht had gezien, toen bewerkt door Hitzig. Dr. Smend heeft gemeend den commentaar van zijnen voorganger niet, meer of min gewijzigd, te moeten reproduceeren, maar door een nieuwen te moeten vervangen. Zonder twijfel is dit goed van hem gezien. Hoe men ook over de exegese van Hitzig

moge oordeelen, dit staat vast dat zij, zakelijk en formeel, een geheel individueel karakter draagt en dat het voor een ander zeer bezwaarlijk, om niet te zeggen: ondoenlijk is zich zijn werk volledig toe te eigenen of daaraan te gaan veranderen. Daarbij komt, dat in een hedendaagschen commentaar op Ezechiël de vraag naar zijne verhouding tot den Pentateuch op den voorgrond moet staan, terwijl Hitzig daaraan, in 1847, nauwelijks eenige aandacht had gewijd. Eindelijk zou voor de bewerking eener verbeterde uitgave van Hitzig's commentaar alleen een zijner getrouwe leerlingen of althans zijner warme bewonderaars in aanmerking hebben kunnen komen, en Dr. Smend is noch het één noch het ander.

Men zal gaarne willen gelooven, dat ik zijne verklaring van Ezechiël met meer dan gewone belangstelling ter hand nam. Zijne dissertatie „*Moses apud prophetas*" [1]) en de kort daarop gevolgde verhandeling over nagenoeg hetzelfde onderwerp in de *Theol. Stud. u. Kritiken* leverden het bewijs, dat hij een open oog had voor het gewicht der critische vragen, die niet het minst van eene vernieuwde studie der profetieën van Ezechiël hare oplossing wachtten. Zij getuigden tevens van zekere geneigdheid om de prioriteit der Thora te handhaven. Doch niettemin, of liever: juist daarom konden wij er ons op voorbereiden, dat Dr. Smend aan het groote probleem al zijne krachten wijden zou. Tot welke uitkomst zou een vernieuwd onderzoek hem voeren? Om het in weinige woorden uit te drukken: gelijk hij, met dezen commentaar, aanstonds eene eereplaats inneemt onder de uitleggers van het O. Testament, zoo staat hij nu tevens vooraan onder de verdedigers van Graf's hypothese, of, zoo men wil, van de zoo even medegedeelde 10de stelling van Reuss. Het is blijkbaar de *Geschichte Israels* van Wellhausen, die bij hem aan alle aarzeling een einde gemaakt en hem van een half bestrijder in een warm voorstander der nieuwere opvatting herschapen heeft. Naar dat werk verwijst hij telkens waar dat pas geeft. Bovendien bewees W. hem den dienst van de proeven door te lezen en daarop een aantal exegetische en critische voorslagen aan te teekenen, die hij met vermelding van hun oorsprong heeft opgenomen.

---

1) Vg. *Theol. Tijdschr.* X (1876): 267 verv.

Doch de schijn moet worden vermeden, alsof in dezen commentaar op Ezechiël eigenlijk de critiek van den Pentateuch de hoofdzaak ware. Wèl worden daarvoor kostbare bijdragen geleverd, maar om Ezechiël zelven is het toch te doen. Tot die bijdragen reken ik de mededeelingen omtrent het spraakgebruik van Ezechiël in vergelijking met dat van *Lev.* XVII—XXVI en de priesterlijke wetten in haar geheel (S. XXV ff.) en vooral de verklaring van *Ez.* XL—XLVIII, met de inleidingen tot die hoofdstukken en de onderafdeelingen, waarin zij zich splitsen. De deugden van den commentaar zelven zijn: streng-grammatische behandeling van den tekst, erkenning van de talrijke daarin geslopen fouten, gezette raadpleging van de oude vertalingen, bedachtzame, hier en daar zeer gelukkige verbetering, inachtneming van Ezechiël's eigen, telkens zorgvuldig nagespoord spraakgebruik en, eindelijk, historisch-psychologische toelichting èn van zijne bedoeling met elke afzonderlijke pericope èn van de — maar al te vaak onbeholpen — uitdrukking zijner gedachten. De resultaten, waartoe de studie der enkele profetieën heeft geleid, worden in de algemeene beschouwingen, die aan de drie deelen (H. I—XXIV, XXV—XXXII, XXXIII—fin.) voorafgaan, en in de „Vorbemerkungen" tot den geheelen commentaar meestal zeer gelukkig samengevat.

Het zou niet moeilijk vallen, het daar uitgesproken oordeel door eenige proeven van elk der daarin opgenoemde punten te staven. Daarop zou dan de gedachtenwisseling over sommige moeilijke teksten kunnen volgen. Doch ik moet mij thans bepalen tot dit weinige. Wij hopen Dr. Smend nog dikwerf te ontmoeten op het terrein, waarop hij door dezen commentaar zoo voortreffelijk heeft gedebuteerd.

Rev. T. K. Cheyne te Oxford, die tien jaren geleden eene chronologisch gerangschikte vertaling der Jezajaansche profetieën in het licht gaf[1]), heeft thans over hetzelfde onderwerp een geschrift van eenigszins anderen aard laten volgen: *The prophecies of Isaiah. A new translation with commentary and appendices* (Vol. I, London, 1880). Het bevat de vertaling en toelichting van *Jez.* I—XLVII; in het 2de en laatste deel

1) Vg. *Theol. Tijdschrift*, 1871, bl. 67—80.

zullen H. XLVIII—LXVI worden verklaard en verder exegetische en critische aanteekeningen en eenige „essays" betreffende Jezaja, o. a. één over de Christelijke elementen in zijne godspraken, worden opgenomen.

Voor ieder, die Rev. Cheyne kent, behoeft het geene vermelding, dat deze commentaar een zeer conscientieus werk is. Op volledigheid in de mededeeling van de meeningen der exegeten maakt hij geene aanspraak; deze zou dan ook, indien al bereikbaar, zeker niet wenschelijk zijn. Doch wat inderdaad belangrijk is, zoeken wij daarin niet te vergeefs. Inzonderheid wordt aan de verklaring van de moeilijke plaatsen en aan hetgeen daaraan nog moet voorafgaan, de vaststelling van den tekst, groote zorg besteed. Zoo ook aan het opzamelen en schiften van hetgeen de Assyriologen tot opheldering van de tijdsomstandigheden, waaronder Jezaja schreef, hebben bijgebracht. Ik heb nog geene gelegenheid gehad om den ganschen commentaar te bestudeeren, maar toch de vertaling en uitlegging van geheele hoofdstukken en van eenige moeilijke plaatsen nagegaan. Nooit zonder vrucht: ook daar, waar Mr. Cheyne mij van de juistheid zijner opvatting niet overtuigde, verspreidde hij toch licht over den tekst of gaf hij aanleiding tot verder onderzoek. Ook de handschriftelijke aanteekeningen van wijlen Prof. Weir te Glasgow, die hem ten dienste stonden, bevatten, bepaaldelijk voor de tekstcritiek, veel belangrijks. Kortom: het boek is eene wezenlijke aanwinst voor de exegese van het O. Testament.

Hierbij zou ik het kunnen laten, indien niet dit werk van Mr. Cheyne, in onderscheiding van zijn *Book of Isaiah chronologically arranged*, eigenaardigheden vertoonde, die niet onopgemerkt mogen blijven. Eerst na de verschijning van het tweede deel zullen zij volledig begrepen en dus ook billijk beoordeeld kunnen worden. Maar nu reeds moeten zij aangewezen en voorloopig toegelicht worden. Was Mr. Cheyne in 1870 zoo vast overtuigd van de juistheid der nieuwere critische beschouwing van de aan Jezaja toegekende profetieën, dat hij haar aan zijne vertaling en verklaring ten grondslag legde, thans, in 1880, staat hij sceptisch tegenover die zelfde nieuwere critiek. Dienvolgens bepaalt hij zich, zoo gestreng mogelijk, tot de exegese in engeren zin. Waar hij de critische quaestiën op

zijnen weg ontmoet en ze niet kan ontwijken, betoont hij zich geneigd om ze te beschouwen als voor zijn doel onverschillig, of openbaart zelfs eenige overhelling tot de traditioneele beschouwing. Met dit laatste gaat gepaard zekere toenadering tot hetgeen men gewoon is theologische exegese te noemen, die wel met eene eenigszins gewijzigde Christelijke geloofsovertuiging schijnt samen te hangen. Reeds in den aanhef van de voorrede deelt hij ons mede, dat de laatste jaren voor hem vruchtbaar zijn geweest „both in study and in inner experience", zoodat hij hopen durft „that not only has his knowledge increased, but his mental and spiritual vision been purified and enlarged". Op de volgende bladzijde verklaart hij te hebben gestreefd naar „the illustration of the forms of belief and of the progress of doctrine, in this and the cognate prophetic literature", en laat daarop onmiddellijk deze woorden volgen: „This is a subject, no doubt, which may be treated very differently, according as the writer's avowed or concealed bias is friendly or adverse to Christianity. The present writer does not pretend to be without a bias, and it is of a more definite character than might perhaps be expected from a former disciple of Ewald. But while fully allowing the justification of a distinctly Christian exegesis (i. e. one which interprets prophecy in the light of fulfilment and developes the germs of doctrine in a New Testament sense), he protests with his revered friend, Dr. Delitzsch, against the intrusion of Christian elements into philological exegesis". Rev. Cheyne maakt hier front, gelijk men bemerkt, tegen de exegese, die zich dienstbaar maakt aan eene of andere dogmatische overtuiging. Doch dit is dan ook wel het minste dat wij van hem verwachten mochten. En nog dekt hij zich daarbij — hij, de voormalige discipel van Ewald — met het gezag van Delitzsch en verklaart tegelijk overtuigd te zijn van het goed recht eener exegese, die 1°. de profetie verklaart in het licht harer vervulling en 2°. de daarin vervatte „germs of doctrine" in Nieuw-Testamentischen zin ontwikkelt, en die daarom Christelijke exegese moet heeten! Dit is verre van helder en — alles behalve gezond. Wanneer Mr. Cheyne de streng-philologische verklaring aan de behandeling der critische problemen wil laten voorafgaan; wanneer hij verklaart geen vrede te hebben met menige opvatting, die de

zijn populaire voordrachten, die ons den auteur doen kennen als een gematigd, om niet te zeggen: vreesachtig criticus. Hij houdt vast aan den Davidischen oorsprong van een groot aantal Psalmen en kiest ook ten aanzien van de andere betwiste vragen meestal de zijde der conservatieven. Er is overigens in de manier, waarop hij de quaestiën stelt en opheldert, iets origineels, dat ons zijn vroegtijdigen dood in het belang van de wetenschap en hare beoefening in Amerika doet betreuren. In discussie met den schrijver treed ik niet, want de argumenten, waarop het eigenlijk aankomt, roert hij niet aan en kon hij ook voor zijn gehoor niet tot hun recht doen komen. Wat de eerzame burgers van Baltimore wel van „the Leyden school" moeten denken, wanneer zij vernemen, dat „Asaph was one of the first figures pitched upon for attack" door die school, en dat zij „to her own satisfaction, made short work of him, leaving not even the wrack of his name behind"?

Eindelijk vermeld ik nog Dr. F. Hitzig's *Vorlesungen über Biblische Theologie und Messianische Weissagungen des A. Testaments* (Karlsruhe, 1880). Ze zijn uitgegeven door zijnen leerling Lic. J. J. Kneucker, met een portret van Hitzig en eene schets van zijn leven en karakter. Gelijk het portret voortreffelijk en vooral sprekend is, zoo treedt ons in de schets de geleerde en de man Hitzig met zeldzame klaarheid voor oogen. De piëteit en de bewondering, die hij dezen en velen anderen leerlingen heeft ingeboezemd, doen hier althans niets te kort aan de duidelijkheid der teekening van zijn karakter, terwijl bovendien de als bijlagen medegedeelde brieven menige bijzonderheid uit zijn leven en zijne denkwijze over meer dan één onderwerp voor ons openleggen. Doch niet alleen door dit voorwerk heeft Lic. Kneucker zich aanspraak verworven op onze erkentelijkheid, ook door de wijze, waarop hij zich van zijne taak als uitgever gekweten heeft. Elke bladzijde getuigt van de zorg, daaraan ten koste gelegd. Wij kunnen er zeker van zijn, dat wij Hitzig zelven hooren, en worden bovendien telkens verwezen naar zijne andere geschriften, waar deze het in de „Vorlesungen" gestelde nader ophelderen.

Die „Vorlesungen" zelve laten zich niet met een paar woorden kenschetsen. Ziethier allereerst een overzicht van de ver-

deeling der daarin behandelde „Biblische Theologie des A. T."! Nadat in de inleiding (S. 1—10) over haar begrip, de bronnen en de methode is gehandeld, wordt in Hoofdstuk I (S. 11—47) „das Princip der Religion des A. T." opgespoord en, ook door vergelijking met den godsdienst der Israëlieten vóór Mozes en met het heidendom, vastgesteld. Daarop volgt dan in Deel I („Allgemeine Glaubenslehre") de uiteenzetting van de „Lehre von Gott nach seiner absoluten Selbständigkeit" (S. 48—56), van de „Idee Gottes nach seinem Verhältnisse zur Welt" (S. 56—68) en van „das Verhältniss Gottes zum Menschen" (S. 68—79). Deel II, met het opschrift „Der Particularismus", splitst zich in drie hoofdstukken: „von dem Wesen der Theokratie" (S. 80—85), „von der Gliederung und der Fortbildung der Theokratie" (S. 85—102) en „von der idealen Theokratie oder vom Messias" (S. 102—122). In vier korte aanhangsels worden enkele bijzonderheden uit het laatste hoofdstuk nader uitgewerkt. Maar ook de tweede helft van het boek (S. 135—215), getiteld „Messianische Weissagungen", kan als uitbreiding van dat laatste hoofdstuk gelden. Op eene korte karakteristiek van de Messiaansche profetie laat zij volgen de verklaring, eerst van de teksten, die ten onrechte op den Messias zijn toegepast („Unechter Messianismus", S. 140—189), daarna van de werkelijk Messiaansche uitspraken („Echte messianische Weissagung", S. 189—215).

De uitgever heeft behoorlijke zorg gedragen, dat herhaling vermeden werd: waar de tweede helft van het boek geheel parallel loopt met het laatste hoofdstuk van de eerste of ook met Hitzig's commentaren, heeft hij eenvoudig daarheen verwezen. Nog voegde hij aan het geheel de noodige registers toe (S. 216—224).

Het valt aanstonds in het oog, dat de „Biblische Theologie des A. T." bij Hitzig iets anders is dan de geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst. In onderscheiding van deze draagt zij een systematisch karakter. Zij leert ons den godsdienst kennen, die in het O. T. geleerd wordt. Natuurlijk geeft zij daarbij acht op den ouderdom der boeken, op de ontwikkeling der ideeën enz. Maar zij maakt toch uit het hier en daar verstrooide één geheel en giet het in haar eigen vorm. Vandaar dat vóór alles in Hoofdstuk I het wezen van den godsdienst

des O. T. bepaald en vervolgens al het overige daarmede in verband gebracht wordt. Dat is, gelijk in de inleiding wordt uiteengezet, de genetische, tevens de eenige ware methode (S. 7 f.). Nu komt Hitzig, in het daar genoemde hoofdstuk, tot het resultaat, dat de „Religion des A. T." moet worden beschouwd als volstrekt en ethisch monotheïsme. Hieruit verklaart zich dan zijne verdere behandeling vanzelf. Het eerste deel, de „Allgemeine Glaubenslehre", zet uiteen, wat werkelijk tot dat monotheïsme behoort of daaruit onmiddellijk voortvloeit. Het monotheïsme is uit zijnen aard universalistisch. Doch Israël, omdat het, in onderscheiding van alle andere natiën, den eenigen, den levenden God had erkend, plaatste Hem tot zich in eene bijzondere verhouding. Hitzig zelf drukt dit aldus uit (S. 40 f.): „Die eigentliche That des Hebraismus war, dass sie (nl. de Israëlieten onder de leiding van Mozes) ihren Particulargott durch einen Gott der ganzen Welt ersetzten, so dass also sie zuerst sich zu einem religiösen Universalismus erhoben. Dadurch selbst aber, dass sie allein ihn erkannt hatten und verehrten, wurden sie vorzugsweise sein Volk, er vorzugsweise ihr Gott. Er tratt an die Stelle ihres früheren Nationalgottes, und ihr besonderes Verhältniss zu ihm erzeugte ein besonderes seiner zu ihnen; so aber bestand vorläufig neben der universellen Religion, nur aus historischem Grunde eines Factums, ohne ideale Basis, ein Particularismus fort". Elders lezen wij (S. 80): „Dadurch eben, dass die Israeliten allein den wahren allgemeinen Gott der Welt verehrten, wurde er ihr besonderer Gott; und ihr wirkliches, besonderes Verhältniss zu ihm zog ein vorgestelltes, vermeintliches seiner zu ihnen nach sich". Dienovereenkomstig komt na „de algemeene geloofsleer" en onder het opschrift „der Particularismus" de theokratie — haar wezen, hare inrichting, hare ideale toekomst — ter sprake.

De eigenaardige verdeeling van Hitzig's oud-testamentische theologie is hiermede verklaard. Ook gerechtvaardigd? Mijn antwoord laat zich raden. De afzonderlijke behandeling van „het particularisme" hangt nauw samen met de beschouwing daarvan, die wij daareven mededeelden, waarbij het een relatief toevallig aanhangsel wordt tot de eigenlijke „Religion des A. Testaments". En deze opvatting van het „het particularisme"

is — ik kan het niet zachter uitdrukken — een slag in het aangezicht van het O. Testament. Jahwe, de god van Israël, en Israël, het volk van Jahwe, zijn daar geen toevallige gevolgtrekkingen uit iets anders, dat dan de eigenlijke godsdienst zijn zal, maar de religieuse grondgedachte zelve. Het is ongetwijfeld mogelijk, de voorstellingen, die men zich vormde van Jahwe's wezen en eigenschappen, los te maken van de nationale overtuigingen, gezindheden, verwachtingen, waarmede zij in het O. Testament verbonden zijn. Doch wat men langs dien weg verkrijgt, zijn abstractiën en niet de levende werkelijkheid of waarheid zelve. Hoe kan Hitzig dit bij mogelijkheid hebben voorbijgezien? Vanwaar — zoo kunnen wij de vraag ook formuleeren — vanwaar bij hem de tegenstelling tusschen de elementen, die in het O. Testament zelf ten innigste met elkander versmolten zijn? Het antwoord ligt voor de hand. Het rationalisme van Hitzig is in den loop der 50 jaren, die tusschen zijne studie te Heidelberg en te Halle en zijn levenseinde verliepen, al zeer weinig veranderd en vertoont dus ook nog in dit *opus posthumum* dezelfde kenmerken, die het in de ouderlijke woning en in de school van Paulus (Heidelbergensis) had aangenomen. Inzonderheid geldt dit van zijn „Religionsbegriff". Het verstandelijk opgemaakt en verstandelijk te omhelzen dogme is daarin de hoofdzaak; „die Symbolik" en „der Mythus" hangen er los bij. Men leze, hoe in § 7 (S. 34 ff.) „die Genesis des neu-hebräischen Religionsprincips" beschreven wordt. „Wir werden den Glauben an den einen geistigen Gott als ein Erzeugniss der Reflexion auf gegebener Grundlage zu begreifen im Stande sein. Die Natur in der Wüste drängte den Geist auf sich zurück; er musste in sich Hülfsmittel suchen. Daher solche Sammlung des Geistes, daher die Reflexion". Daarna vernemen wij, hoe Mozes van de vereering van Sirius (= El Shaddai) trapsgewijze tot de erkenning van den Eénen waarlijk zijnde, van Jahwe, opklom en er toe kwam om Hem te beschouwen als den levenden God en „in seinen Eigenschaften zu construiren" (S. 39). Mij dunkt, ik behoef niet verder te gaan: het intellectualisme is openbaar en geeft aanstonds rekenschap van hetgeen ons, bij elk ander uitgangspunt, ten hoogste zou bevreemden.

Onbewimpeld moet worden uitgesproken, dat deze beschou-

wing in haar geheel verouderd is. Hitzig zelf zou dit hebben ingezien, indien hij eene minder zelfstandige persoonlijkheid ware geweest, even groot in het afleeren, als in het onvermoeid voortwerken in de eenmaal ingeslagen richting. Hij is nu in de toepassing der historische methode op de studie van Israël's godsdienst halverwege blijven staan. Voor de ontwikkeling, die op dat gebied plaats greep, had hij geen oog. Hoe daarmede het gemis aan doortastende critiek van de bronnen samenhangt, behoeft hier niet nader te worden aangewezen. Maar dat gemis is zeer wezenlijk en komt ook in dit geschrift duidelijk uit. De enthusiastische leerlingen van Hitzig, zooals Kneucker en Egli, stellen zich voor, dat het velen tot de beschouwing van hunnen meester zal bekeeren. Ik geloof dat zij zich bedriegen. Veeleer verwacht ik, dat hare eenzijdigheid en onvolledigheid thans duidelijker nog dan vroeger zullen worden ingezien. Dit neemt natuurlijk niet weg, dat er uit de „Biblische Theologie des A. Testaments" en niet minder uit de exegese van de Messiaansche profetieën veel te leeren valt. De scherpzinnigheid en de „Combinationsgabe" van Hitzig zijn bekend en komen ook hier weer op elke bladzijde aan het licht. Maar in het geheel kunnen wij ons niet meer vinden, en zonder het minste leedwezen worden wij ons daarvan, bij de studie van het boek, telkens klaarder bewust.

Sept. 1880. A. K.

Dr. Joseph Bergel behandelt in *Studien über die naturwissenschaftliche Kenntnisse der Talmudisten* [1]) wat de Talmud over 49 onderwerpen uit de natuurwetenschappen, anatomie, physiologie, pathologie, zoölogie. chemie, geologie, physica en astronomie, leert. Voor de geschiedenis der beschaving is dit niet onbelangrijk. De theologie heeft er natuurlijk geen profijt van. Het gaat toch niet aan, de geheele archaeologie, zoover

1) Leipzig, W. Friedrich, 1880. Prijs ƒ 2,60.

zij op Israël of het oude Christendom betrekking heeft, bij haar in te lijven. Wat heeft met haar de vorm der Israëlietische poëzie of het rabbijnsche recht te maken? Uit een theologisch oogpunt is Bergels boekje alleen belangrijk om het standpunt, dat de schrijver tegenover de Talmudische vraagstukken inneemt. Vooreerst houdt hij het nog voor noodig diegenen onder zijne geloofsgenooten te bestrijden, die alle leeringen des Talmuds voor hunne rekening nemen. Maar dan, ook voor Joden die dit niet doen ontstaan lastige kwestiën door de gebrekkige wetenschap dier oude gezaghebbende rabbijnen, daar sommige hunner feilen het aanzijn gegeven hebben aan wettelijke bepalingen die nog steeds gelden. Moeten de laatste niet afgeschaft worden, indien het blijkt dat haar grondslag wankel is? Indien het bijv. eens bleek, dat veel van hetgeen de Talmudisten over טרפה, niet ritueel geslacht vleesch, hebben gezegd, goeden grond mist, moet dan niet de wet over het slachten herzien worden?

De schrijver nu is blijkbaar een vrijzinnig man, die niet alleen de oude rabbijnen op vele fouten betrapt, maar zich zelfs vroolijk maakt over hunne gebrekkige kennis. Dit nu staat hem niet fraai. Vooreerst toch verzuimt hij hunne wetenschap te vergelijken met die hunner heidensche en Christelijke tijdgenooten en velt dus een onrechtvaardig oordeel. Daarenboven laat zijn eigen kennis veel te wenschen over, en verklaart hij soms zeer overijld iets voor resultaat der wetenschap wat het niet is. Zoo noemt hij het, S. 75, onweerlegbaar, wat de dagelijksche (?) ervaring leert, dat de aarde naar haar middelpunt toe steeds warmer wordt. Wat erger is, Bergel maakt noch zichzelven noch anderen duidelijk, welke houding hij inneemt tegenover hetgeen de oude leeraars verkondigd hebben. Hij is niet geneigd hen in alles te gehoorzamen. Maar wat dan? Is de Wet-zelve op elk punt duidelijk en uitvoerig genoeg voor de praktijk? Of moet men ook met haar breken? De auteur geeft hierop geen antwoord, en had dit toch moeten doen.

Had hij zich slechts bepaald tot het nauwkeurig weergeven van hetgeen de Talmud leert, hij zou wellicht minder onvolledig zijn geweest. Nu miste ik bijv. de meening dat de ziel des menschen het lichaam in den slaap verlaat, om daarin bij het ontwaken weer te keeren.

In den aanhef van het boek worden wij met de vreemde stelling verrast, dat de tijd der door Mozes aan zijn volk zoo streng voorgeschreven afzondering van andere natiën lang voorbij was. Toen de Talmud ontstond, eigenden zich de Joden de zeden, gebruiken en wetenschappen van alle beschaafde volken toe. Nu, om de Joden in den Talmudischen tijd voor te stellen als minder afgezonderd dan in dien van Mozes, moet men vooral niet lijden aan te veel historischen zin.

Reeds voor eenige jaren verschenen, maar eerst nu te mijner kennis gekomen, is Dr. A. Sammter *Talmud Babylonicum, tractat Baba Mezia, mit deutscher Uebersetsung und Erklärung* [1], hetwelk een model is voor een werk dat den Talmud toegankelijk kan maken, èn voor hen die hem in het oorspronkelijk willen bestudeeren, èn voor het grooter publiek, dat in den inhoud belang stelt. Zooveel mogelijk gelijken tred houdende met de Talmudedities, — waarin, gelijk men weet, altijd de pagineering dezelfde is, zoodat de aanhalingen per folio op elke uitgaaf passen, — geeft Sammter, juist als in de edities, waar de Talmud zelf van de commentaren omlijst wordt, den Hebreeuwschen tekst in het midden en daarnaast te eener zij de Duitsche vertaling, te anderer verklarende aanteekeningen; wat dringend noodig is, want zonder naderen uitleg is eene overzetting, van het halachisch gedeelte althans, en dit is verreweg het grootste, nagenoeg onverstaanbaar. Het werk wordt besloten door 16 uitvoerige aanmerkingen, waaronder zeer belangrijke, en een reeks biographische schetsen der in dit tractaat vermelde leeraars. Het tractaat *Baba mezia* begint met hetgeen de naam uitdrukt: het recht betreffende hetgeen iemand „gevonden" heeft, en behandelt verder andere deelen van het burgerlijk recht.

Op hetzelfde gebied verplaatst ons Rabb. M. Bloch in *Das Mosaisch-Talmudische Polizeirecht* [2]) Uitgaande van de definitie dat de politie tot taak heeft, niet te straffen maar vooruit te zorgen, brengt de schrijver tot het politierecht alle bepalingen en voorschriften, door wier opvolging schade en leed zooveel mogelijk voorkomen worden, tot zelfs het bevel vlijtig de Wet te be-

1) Berlin, Benzian 1876. 2) Budapest 1879. Prijs *f* 1.

studeeren en scholen op te richten, omdat daardoor ongodsdienstigheid en onkunde, die vruchtbare moeders van allerlei zonde, bestreden worden. Daar nu in het Joodsche recht — evenals in elk recht der ouden — vele bepalingen zijn, die liever vermaningen dan wetten moeten genoemd worden, zoo krijgt het Joodsche politierecht een zeer grooten omvang. Indien Bloch het behoorlijk beperkt had, dan zou hij niet veel te zeggen hebben gehad. Een paar Talmudische plaatsen over ijkmeesters en דייני עולות of אצרות. die zooveel als commissarissen van politie waren, zouden de hoofdzaak geweest zijn. Nu krijgen wij eene verzameling voorschriften over allerlei zaken, vlijtig bijeengebracht, behoorlijk geordend en zeer nuttig voor het gebruik. Volledig is zij niet. Zoo zijn de bepalingen omtrent de slavernij (S. 25) met vele uit *Mechilta* en *Sifré* aan te vullen.

Dat het recht met den godsdienst versmolten werd, wordt door den S. zeer geroemd (S. 6), immers dit verwekte in het Jodendom „einen unerschütterlichen Gerechtigkeitssinn". Indien dit waar was, dan had het Jodendom hierin niets boven andere volken der oudheid voor, want de zaak was algemeen. Maar het is ook onjuist. De vermenging van recht met godsdienst maakte de grenzen van het recht onzeker en rekbaar, terwijl zij den godsdienst en de zedelijkheid juridisch, formeel maakte. Zij belemmerde beider ontwikkeling.

W. H. Lowe, M. A. *The fragment of Talmud Babli Pesachim of the ninth or tenth century, in the university Library, Cambridge* [1]), bespreekt zeer nauwkeurig een paar verminkte bladzijden uit B. Pesachim, als band om een boek te Cambridge gevonden. De auteur vond goed aan deze uitgaaf behalve een facsimile en „critical notes" allerlei toe te voegen, nl. een alfabetische lijst der namen van al de hoofdstukken der Misjna, die men noodig heeft om de verwijzingen daarnaar in rabbijnsche geschriften te kunnen vinden; dan „miscellaneous notes", waarin inderdaad, zooals de titel aanduidt, van alles te vinden is; eindelijk „Bibliographical and biographical notes", waarin vele rabbijnsche afkortingen van personen en boeken verklaard

1) Cambridge 1879. Prijs ƒ 8,15.

worden. Dit alles bij elkaar maakt volstrekt geen geheel uit. Veel van hetgeen hier wordt aangetroffen is niet nieuw. Zoo wordt op pag. 69 f. een plaats uit *Kohélet rabba* 1 : 8, besproken, waar wij vinden dat r. Eliëzer ben Hyrkanos van ketterij, en wel van Christelijke, beschuldigd wordt; maar men kan de plaats met het vervolg er bij in Derenbourg *Essai sur l'hist.* p. 357 ss. behandeld vinden, en ook daar ontbreekt nog het slot, dat er toch bij behoort. De verontschuldiging die de auteur inbrengt voor het bont karakter zijner aanteekeningen: „Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen", is niet geldig; want wie zoekt hier al wat er aangeboden wordt? en wie koopt zoo'n duur boek om een lijst der Misjna-hoofdstukken? Intusschen heeft het werk als nauwkeurige kritische studie op een paar bladzijden van den Talmud zijn waarde.

Dr. E. Molchow, *Jesus ein Reformator des Judenthums* [1]). Zoowel in de beschrijving van het Jodendom als in die van Jezus tast de schrijver hier en daar mis. Zoo meent hij dat deze in den Bijbel geen geïnspireerde schriften, maar als helder denker, een product van den menschelijken geest zag, en hij is hiervan zoo zeker, dat hij beweert dat dit nauwelijks behoeft gezegd te worden [2]). Ook is de uitdrukking: Jezus wilde het Bijbelsche Jodendom „distilleeren", hiervan als 't ware eene tweede, verbeterde uitgaaf in 't leven roepen, niet gelukkig. Maar niet ten onrechte wijst de uitgever er op, dat hier „eine jüdisch-theologische Feder das Leben Jesu in anerkennenden Sinne darstellt und dem Stifter des Christenthums volle Gerechtigkeit widerfahren lässt". Dit „volle" moge wat sterk zijn, het is een feit dat deze auteur veel dieper in Jezus' geest doordringt en hem dientengevolge veel hooger stelt, dan de Joodsche schrijvers gewoonlijk doen, ook als zij Jezus met lof vermelden Hij begrijpt, dat Jezus veel verder gaat in het bestrijden van het opus operatum dan de beste profeten en psalmisten, dat hij niet alleen de zondige daad maar ook het boos beginsel afkeurt en een leven der reinste liefde en der toewijding aan God aankweekt. Uit dit oogpunt is het een merkwaardig boekje.

H. O.

---

1) Zürich 1880. Prijs *f* 0,65. 2) S. 42.

TIJDSCHRIFTEN.

Bibliotheek van Moderne Theologie en Letterkunde. Van deze Bibliotheek ontvingen wij dit jaar de drie afleveringen van het „Eerste Deel, 1880", *verzameld door J. H. Maronier*. Maar het „Tweede Deel 1880" bleef achterwege, omdat onze Maronier zijn arbeid met de eerste helft van dit jaar staakte. Wij billijken de redenen, die hem daartoe bewogen. In 1862 begonnen zond hij bijna 18 jaren lang deze Bibliotheek in het licht, en dat op een wijze, die boven onzen lof verheven is. Zelden werd een moeielijke taak — de keuze uit buitenlandsche opstellen, die de onafhankelijke wetenschappelijke behandeling van godsdienstig-zedelijke en Christelijke onderwerpen vertegenwoordigden en door ontwikkelde leeken in de wetenschap van godsdienst en zedelijkheid genoten konden worden, en de vertaling daarvan in vloeiend Nederlandsch — met zoo onveranderlijk goeden uitslag ondernomen en afgewerkt. En de Bijdragen van vaderlandsche geleerden, die in de laatste jaren mede door Maronier werden opgenomen, hebben over 't algemeen ook tot de instandhouding van den eervollen naam, dien zijn Bibliotheek zich had verworven, het hare gedaan. Nu Maronier als verzamelaar van die Bibliotheek afscheid van ons genomen heeft, moeten ook wij van hem in die betrekking afscheid nemen. Wij doen het, en houden ons overtuigd de tolk te zijn van al onze geestverwanten, met de verzekering, dat wij zijn verdiensten in het bevorderen van onbevooroordeelde heldere inzichten en zijn daarmede vereenigden stichtelijken invloed door middel van zijn Bibliotheek in hun waarde schatten en er hem erkentelijk voor zijn. En wij voegen er de betuiging van onze vreugde bij, dat wij hem maar

alleen in zijn betrekking van Verzamelaar der Bibliotheek hebben vaarwel te zeggen.

En daarbij verheugen wij ons met Maronier, dat Dr. M. A. N. Rovers de voortzetting van de uitgave der Bibliotheek op zich heeft willen nemen. Zij kon niet aan betere handen worden toevertrouwd. Het voor mij liggend „Eerste Deel, eerste Stuk" geeft daarvan reeds het bewijs. Behalve opstellen van een viertal buitenlanders: Prof. Charles B. Upton, *Warm Atheïsme*, Dr. Theod. Arndt, *Goethe en het Oude Testament*, R. Crompton Jones, *Synesius van Cyrene* I, P. Böhringer, *De Twijfelaar onder de Geloovigen*, vinden wij hier van onze landgenooten C. G. Chavannes, Dr. B. Tideman, Jzn. en den Redacteur belangrijke Bijdragen. Van eerstgenoemden zijn referaat van de laatste Vergadering van Modernen *Is „Idealisme zonder Ideaal" het kenmerk van onzen tijd?*, van den tweeden *De Anti-Joodsche beweging in Duitschland*, en van Dr. Rovers *Straatman's jongste Hypothese*, benevens een nieuwe rubriek: „Leestafel", waarin ons onder meer een kort overzicht van de Rede wordt gegeven, waarmede Dr. Réville zijn professoraat te Parijs aanvaardde.

Zoo hebben wij dan alle reden om met vertrouwen in te stemmen met den wensch waarmede Maronier de Bibliotheek aan Rovers overgaf: „Zij blijve, onder zijn leiding, nog lang verschijnen en bij allen, die belang stellen in de openbaring van het godsdienstig leven, de kennis aankweeken van alles wat den gezonden bloei van dat leven bevorderen kan".

F. W. B. v. B.

Mind. N°. XX. Octob. 1880. I. Aesthetic Evolution in Man, by Grant Allen. — II. The unity of the organic Individual (concluded), by Edm. Montgomery. — III. Another view of Mr. Spencer's Ethics, by Alf. W. Benn. — IV. Botanical classification, by Wm. L. Davidson. — V. The Method of Kant, by J. Watson. — VI. Critical notices (o. a. van Princip. Caird's Introduction to the Philosophy of Religion, door Wm.

Knight). — VII. Notes and Discussions. — VIII. New Books. — IX. Miscellaneous.

Revue de l'Histoire des Religions. (Annales du Musée Guimet), publiée sous la direction de M. Maurice Vernes, avec le concours de MM. Barth, Bouché Leclercq, Decharme, Guyard, Maspero, Tiele. Première Année. T. I. 1880. (Elke jaargang moet zes afleveringen bevatten.)

N°. 1 (Jan.—Febr.) — Introduction par M. Vernes. — La divination italique, par Bouché-Leclercq. — L'unité du sanctuaire chez les Hébreux, d'après Wellhausen. — Exploration des monuments religieux du Cambodge (av. 2 planches), par M. Spooner. — Bulletin Critique de la Mythologie Aryenne, par A. Barth. — Bulletin Critique de la religion de l'Égypte, par G. Maspero. — Documents inédits sur la sorcellerie. — Éléments mythologiques des pastorales basques, par M. Vinson. — Le mythologie iconologique, par C. Clermont-Ganneau. — Dépouillement des périodiques. — Chronique. — Bibliographie.

N°. 2 (Maart-April). La formation d'une religion officielle dans l'empire romain, par V. Duruy. — Esquisse du développement religieux en Grèce, par C. P. Tiele. — La divination italique (fin), par Bouché Leclercq. — Bulletin Critique de la religion juive (judaïsme ancien), par M. Vernes. — Bulletin Critique des religions de l'Inde, par A. Barth. — Comptes-rendus; A. Barth, Les religions de l'Inde, par H. Kern. — Dépouillement des périodiques. — Chronique. — Bibliographie.

N°. 3 (Mei-Juni). Le dieu suprême dans la mythologie indo-européenne, par J. Darmesteter. — Bulletin Critique de la religion Assyro-Babylonienne, par Stan. Guyard. — Bulletin Critique des religions de la Chine, par H. Cordier. — Sur la nom et le caractère du dieu d'Israël, Jahveh, par G. d'Eichthal. — Eléments mythologiques des pastorales basques, par J. Vinson. — L'enseignement de l'histoire des religions en Hollande, par A. G. van Hamel. — Corrections proposées au texte du Nouveau Testament (de conjecturen van Prof. Naber). —

Le Christianisme jugé par un Japonais. — Notice sur le musée religieux fondé à Lyon par M. Émile Guimet. — Dépouillement des périodiques. — Chronique. — Bibliographie.

The Bibliotheca Sacra, edited by E. A. Park, vol. XXXVII, April 1880. — A Study in biblical Biography, by Rev. G. F. Harrick. — The duration of future punishment, by Rev. E. J. Gould. — Music, a language, by Rev. Th. Hill. — Pascal the thinker, by prof. J. Cooper. — Do the scriptures prohibit the use of alcoholic beverages? by Rev. A. B. Rich. — Hartmann's philosophy of the Unconscious, by Rev. C. T. Thwing. — Bernard of Clairvaux as a preacher, from the German of Dr. Brömel. — The Sabbath, by Rev. W. De Loss Lore.

Vol. XXXVIII July 1880. Do the scriptures prohibit the use of alcoholic beverages III, by A. B Rich. — The Sabbath, by Rev. W. De Loss Lore. — Church parties as apologists, by Rev. F. Wharton. — The data of ethics, by D. M. Gregor Means. — The New Testament vocabulary, III, by prof. L. L. Potwin. — Relations of the Aryan and Semitic Languages, IV, by Rev. J. F. M. Curdy — Theological education, V.

Theol. Studien und Kritiken, 1880. IV. Abhandlungen. Wadstein, Ueber, der Einfluss des Stoicismus auf die älteste christliche Lehrbildung; Erhardt, Die nationalökonomischen Ansichten der Reformatoren (erster Artikel); Klostermann, Ueber die Kalendarische Bedeutung der Jobeljahren. — Gedanken und Bemerkungen. Boethgen, Kritische Noten zu einigen Stellen des Psalmentextes. — Recensionen.

1881. I, Abhandlungen. Dorner, Hartmanns pessimistische Philosophie. Erhardt, Die nationalökonomischen Ansichten der Reformatoren, II. — Gedanken und Bemerkungen. Waitz, Zur Erklärung von Joh. 7, 22—24. Kaweran, Fünf Briefe aus den Tagen des Todes Luthers. — Recensionen. Goebel, die Parabeln Jesu, von Achelin. Herrlinger, Die Theologie Melanchtons, von Tscheckert. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus von Schultze.

Jahrbücher für prot. Theologie. 1880, III. — E. Pfleiderer, Eudämonismus und Egoismus II. — Hase, das Leben des heiligen Antonius. — F. Görres, die Märtyrer der aurelianischen Christenverfolgung. — A. Wünsche, die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern. — G. Rösch, die Königin von Saba als Königin Bilqîs. — R. A. Lipsius, zu Röm. 3, 24 ff.

HS

